

ابن سينا الفيلسوف

(بريشة جبران خليل جبران)

المقتطف

رئيس التحرير : اسبيروجسري

April 1952 (الجزء ٤ — المجلد ١٢٠) ابريل ١٩٥٢

حديث المقتطف

يختلف هذا العدد من [المقتطف] عن كل عدد صدر ، فهو في موضوع واحد ، ولكاتب واحد :

أما الموضوع فابن سينا الفيلسوف .

وأما الكاتب فالدكتور الأب بولس مسعد

وذلك لانقضاء خمس وسبعين سنة على مجلتنا من عمرها المديد باذن الله .

ولقد رأى محرر [المقتطف] بهذه المناسبة أن يصدر في عيد المقتطف الماسي بضعة أعداد ممتازة احتفاء بهذا اليوبيل . وبالعيد الألفي لمولد الشيخ الرئيس [ابن سينا]

وكنا نود أن نحتفل بيوبيل [المقتطف] الماسي في حياة منشئه الكبير والدنا المغفور له الدكتور فارس نمر باشا . ولكن إرادة الله تفوق كل إرادة ، فد شاءت أن تختم جهاده بسكناه فسيح الجنات لقاء ما قدّمه من خدمات علمية وأدبية لأبناء الضاد في مشارق الأرض ومغاربها .

✡ ✡

تصدير

تحتفل جامعة الدول العربيـة في هذا الشهر بمرور ألف عام على مولد الشيخ الرئيس ابن سينا وقد رأينا مبالغة في العناية بهذا الاحتفال الآني واحتفاء بهذه الذكرى أن نستهل هذه السلسلة من الأعداد الممتازة فنعهد إلى حضرة الأب العالم الدكتور بولس مسعد بوضع دراسة تشمل سيرة [ابن سينا الفيلسوف] وتقدم للقارىء خلاصة وافية عن مقامه وتأثيره في الفلاسفة المتأخرين من شرقيين وغربيين في العصر الوسيط، وقد قام حضرته بما عهدنا اليه خير قيام وأتحفنا بدراسته الطيبة .

وثقافة الأب بولس مسعد واسعة جداً ، إذ هو خريج جامعات روما في ايطاليا فهو يجيد العربية ، والسريانية ، واللاتينية والايطالية ، والفرنسية ، وله إلمام بالعبرية ، واليونانية ، والانجليزية ، والاسبانية فضلاً عن أنه يحمل شهادة الدكتوراه في الفلسفة والليسانس في الأدب وفي الحق القانوني الكنسي . وقد أصدر حتى اليوم أكثر من عشرين كتاباً بين مؤلف ومترجم في مختلف الموضوعات الفلسفية والتاريخية والتربوية والادبية . فهو من العلماء الشرقيين القلائل الذين نفاخر بهم ، وهم يؤدون رسالتهم الساميـة من غير ضجيج أو عجيج

*

أما ابو على بن الحسين بن عبد الله المعروف بالشيخ الرئيس ابن سينا ، فهو أحد اساطين الفلسفة الاسلامية الذين وضعوا اسسها وأقاموا بناءها ورسموا اتجاهاتها ، وأشهر اطباء العرب . ولد في قرية خرميشن بالقرب من بخارى عام ٣٧٠ هـ حيث كان يعمل والده وتلقى العلوم العقلية والشرعية في دار والده ، وظهر نضجه العظيم في سن مبكرة . وقرأ الايساغوجي على الحكيم ابي عبد الله الناتلي واحكم عليه علم المنطق واقليدس والمجسطي.

واشتغل بعد ذلك بتحصيل العلوم الطبيعيـة والالهية ، ومع انه استفاد من فلسفة الفـارابي — الذي وقف حياته على محراب الفكر وأوجد في الاسلام فلسفـة متميزة بطابع خاص — إلا ان ابن سينا قد فاقه في الشهرة الى حد بعيد ، فقد خطا الشيخ الرئيس خطوة بلغت حد الكمال ، بل خطا بالبحوث الفلسفية الانسانية خطوة

تعتبر نهاية مرحلة من مراحلها الكبيرة في تاريخ الفكر البشري .

وابن سينا هو أول فيلسوف مسلم اهتم بعلم النفس اهتماماً عظيماً لا نجده عند أحد من السابقين ، ومع ان الفارابي قد سبقه الى كثير من نظرياته في علم النفس ، إلا اننا لا نجد عنده سوى دراسة مختصرة جداً لبعض مسائل هذا العلم التي أخذ ابن سينا فيما بعد على عاتقه حلها وتوضيحها ، كما أكثر من التأليف فيه الى درجة تدعو الى الاعجاب ، واستقصى مشكلات هذا العلم وتعمق في دراستها . وقد استعان ابن سينا بآراء أرسطو واستفاد من مصادر أخرى لم يستفد منها أرسطو ، وعلى الأخص الدراسات الطبية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر أرسطو .

وكان ابن سينا نادرة عصره في علمه وذكائه وله من التصانيف عدد كبير بين مختصر ومطوّل في فنون شتى ، وله بعض الشعر النفيس ، منه أرجوزة طويلة في الطب وغيرها مثل قصيدته المشهورة في النفس :

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

وتنقل ابن سينا في البلاد فارتحل من بخارى الى جرجان وفي مدة اقامته بها صنّف أول القانون ومختصر المجسطي ، وأحسن اليه الملوك وتقلد الوزارة لشمس الدولة وكانت وفاته بهمذان عام ٤٢٨ هـ . بعد أن ترك في الطب والفلسفة كتباً لها خطرها .

وكتاب الأب بولس مسعد عن « ابن سينا الفيلسوف » ينقسم بعد المقدمة الى ثلاثة عشر فصلاً وخاتمة ، يحدث فيها بلغة الأديب ، وطوراً بأسلوب الفيلسوف عن الشيخ الرئيس في بيئته السياسية والعقلية ، وعن حياته العامة والخاصة ، وعن مصنفاته وتقسيمه العلوم ، وعن المنطق . والطبيعيات ، وعلم النفس ، والوجود والعلل وواجب الوجود ، وحدوث الكون ومعرفة الله للجزئيات والعناية الالهية ، والشر في العالم والشقاء والسعادة . ثم أصدر حكمه في قيمة ابن سينا الفلسفية بصيغة خاتمة .

ولا شك أن هذه الدراسة عن [أرسطو الاسلام] بعد مرور ألف عام على مولده تعطي القارىء فكرة واضحة عن هذا المفكر الذي شغل أوربا قروناً بنظرياته الفلسفية والطبية . لان بحوث الأب مسعد هذه تجمع إلى التعمق في الموضوع ، الاحاطة التامة به . وقد أنصف حضرته وهو عالم ديني مسيحي ابن سينا وهو فيلسوف مفكر اسلامي ، متشرباً في ذلك روح العلم والانصاف . فله منا خالص الشكر على بحثه القيم الممتع .

دار المقتطف في ١٥ مارس ١٩٥٢

اسكندر جبري
محرر المقتطف



تحت السماء الصافية ، وعلى الجبال الشامخة ، وتجاه البساتين الزاهية ، وفي السهول الصامتة ، وبين الجدران القائمة ، وحيال المواد المتراكمة . وقف الفيلسوف وسيقف يتأمل الوجود ويراقبه متفهماً حركاته واختلاجات نفسه ، ومحدداً العلاقة بين الاثنين ، ثم يدوّن مايتوصل إليه من القواعد والموازين ، بأسلوب منطقي ، ارشاداً للبشرية ، ودليلاً للمشغوفين بالوجود الشامل .

من جميع الأمم ، ومن سائر الملل والنحل خرج الفيلسوف وسيخرج لأن مادة الفلسفة تأبى الجزئية ، وتستعصي على الاحاطة والحصر . والفلسفة منذ نشأتها تعمل بعزم لا يعتريه خوار على ايصال الانسانية الى ذروة الكمال غير عابئة بما يعترضها من العقبات الكأداء .

هي كامنة في جميع العقول البشرية كمون النار في الهشيم ، ومستعدة لأن تقود اتباعها إلى حظيرتها الآمنة ، ولكنها إذا وجدت مقاومة في شعب من الشعوب تنتقم لنفسها .

ومعلوم ان الفلسفة يمتنع ان تنمو وحدها بدون نمو سائر العلوم ، بل هي خلاصة لتأمل الأدبي واللغوي ، وهذا واضح في تأريخ الأمم . ومجرى الفكر في الشعب العربي لم يكن مختلفاً عنه في غيره ، والفلسفة العربية لم تكن نبتاً في صحراء ، ولا ثمرة غير منتظرة .

قبل الترجمات نرى العقل العربي كبيراً يود الابداع والتحليق في سماء النظريات السامية ، إلا أن معارفه الضعيفة لم تسعفه . فأرسل الحكم الشعبية دون ما اكتراث للتحاليل المنطقية . ثم لما اطلع على الثقافات الأعجمية ، وتبحر في الفلسفة اليونانية ، اتسعت دائرة تفكيره ، واتخذ اتجاهاً آخر يختلف عن الأول تمام الاختلاف ، وظهرت الشيع العلمية ، وثارت المساجلات القائمة على البرهان المنطقي ، وتمخضت العقول بالنظريات الجديدة ، فصح المبدأ المتناقل ان العلم لا يختص بشعب من الشعوب ، ولا بجيل من الأجيال ، بل هو مشاع للجميع . ورب فكرة تظهر في مصر مثلاً ، يأخذها عالم فرنسي نواة لقانون علمي أو فلسفي يغيّر وجه الأرض .

وعندما نطلع على المصنفات التي نقلت من اليونانية الى السريانية ثم إلى العربية ، ومدى التأثير الذي أحدثته في المفكرين الاعارب ، يجب علينا الاقرار بأن الثقافة العربية هي مدينة لليونان والسريان على السواء . وهذا ليس معناه ان الشعب العربي كان ناقلاً

فقط ، بل قد أدى إلى جميع العلوم رسالته ، وحفظ تراث الأقدمين الثمين وزاده كمالاً وجمالاً . إلاّ انه في الفلسفة لم يستطع الابداع الكلي على رغم ما فيه من الشوق والمقدرة على اقتباس النظريات الدقيقة ، وهذا يرجع إلى طبيعة العربي المقلدة ، وقصر الدورة الفلسفية التي مرّ بها ، فضلاً عن ان العالم الاسلامي لم ينثن يوماً عن تكفير الفلاسفة وارهاقهم حتى صار اسم فيلسوف مرادفاً لاسم زنديق . ومن كثرة الضغط الذي لحق بالحكمة ونزل بعشاقها قلّ عدد المقبلين على درسها واكتناه أسرارها ، وغابت عن البلدان العربية شيئاً فشيئاً ، وخيّم ظلام الجهل ، وتقوضت أركان الدولة ، وتشتتت الكتب العلمية ، وصار ينظر إليها كما ينظر إلى الطلاسم والملاغز ، وهكذا تكون الفلسفة قد انتقمت لنفسها انتقاماً هائلاً .

قال بارتلمي سانت هلير أستاذ الفلسفة الاغريقية في كوليج دي فرانس :

« إن العقل الانساني بطيء في سيره فيحسن به ، وهو سائر في طريقه غير المتناهي ، ان يلقي نظره ، بين الفينة والفينة ، إلى الوراء ليرى من أين ابتدأ سيره ، وليسدد خطاه في المستقبل غير المحدود الذي ينتظر قدومه » .

ولا شيء يرينا مبدأ سير العقل العربي غير درس تاريخ الفلسفة درساً علميًّا ، ولا شيء يسدد الخطى في المستقبل غير التخرج في مدرسة التأريخ نفسه ، لانه أستاذ الحياة على حد تعبير شيشرون الخطيب الروماني الشهير .

إن جميع البلدان ، وسائر الشعوب يقدمون دراسات فلسفية رصينة عن أساطين الفكر والعلم الاقدمين ، أما العالم العربي فلا يزال غير مكترث لدرس تراث فلاسفته إلا بمقدار يسير .

لقد حان لنا أن ننهض إلى الدراسة الفلسفية المثمرة ، ونبعث الفلسفة العربية من لحدها كما بعثنا الأدب العربي ، وأن نسير في طريق البحث والتفكير الطلق غير عابئين بالرجعيين ودسائسهم الخطرة ، لأن من لم يركب الأخطار لا ينال الرغائب .

لنعمل على اعادة مجدنا الغابر وعزنا التالد . لنعمل على تكوين مفكرين ناضجين منا ولنا مستمدين مثلنا العليا من نفسيتنا ، موضحين للملأ ان في عقولنا كل علم ، وكل فلسفة ، وكل فن . وفي ارادتنا كل عزم ، وكل حزم ، وكل مثابرة . ولعلنا بهذا البحث الذي كلفنا جهوداً لا تحصى نكون قد أدينا بعض الخدمة ، وحسبنا الله خير مثيب .

الاب بولس مسعد

الفصل الاول

بيئة ابن سينا

المكان الذي يولد فيه الانسان وينشأ ويتربى ، والحال التي يسير عليها وتطبع في نفسه ميزات خاصة هما البيئة التي تترك أثراً بالغاً في حياة البشر حتى قيل « الانسان ابن بيئته » لهذا إذا شئنا ان نفهم حياة الشيخ الرئيس العامة والخاصة ، علينا أن نقول كلمة مجلى في بيئته مقسمينها قسمين : البيئة السياسية والبيئة العقلية .

ا — ﴿ البيئة السياسية ﴾ كانت العناصر الأجنبية قد عصفت بالدولة العباسية يوم ظهر ابن سينا في الوجود . وأهم هذه العناصر هي الفارسي والتركي .

إن تدخل العنصر الفارسي في الدولة العباسية يرجع الى مقتل الأمين سنة ١٩٨ ﻫ وانتصار المأمون ، وقد كان للفضل بن سهل اليد الطولى بذلك . وظل الفرس يستبدون بالدولة ، وهم من وزرائها المشاهير ، حتى تلاشى أمر الشيعة من بغداد . ثم بخلافة المتوكل ينقضي العصر الفارسي الأول .

ما كاد يتقلص ظل هـذا العصر الثقيل عن الدولة العربيـة حتى منيت بالعصر التركي الأول . ومظالم الأتراك في الدولة ، واستبدادهم بشؤون الخلفاء قـد فاق الفرس بدرجات ، مع أنه ليس بين هذين العصرين حد فاصل ينتهي إليـه الواحد ، ويبتديء منه الآخر .

إن أول من استخدم الأتراك في الجندية من الخلفاء كان المنصور العباسي ، إلا انهم في بادىء أمرهم كانوا ثلة لا يعبأ بها ، وانما كانت السيطرة آنذاك للفرس والعرب . ولما اشتد التنافس بين العرب والفرس في أيام الرشيد ، واتسعت شقة الخلاف بينهما ، وذهبت سطوة العرب بذهاب دولة الأمين ، وتسلط الفرس أنصار المأمون وأخواله ضعفت العصبية العربية بسبب توغل العرب في الحضارة والترف . ففكر المعتصم أخو المأمون في ذلك قبل أن تفضي الخلافة اليه ، وكانت أمه تركية وفيه كثير من طباع الأتراك مع الميل إليهم لأنهم أخواله كما كان يميل المأمون الى الفرس . وشاهد المعتصم من جرأة الفرس ، وتطاولهم بعد قتل أخيه الأمين ، حتى أصبح يخافهم . ولم يكن له ثقة بالعرب وقد ذهبت عصبيتهم ، وأخلدوا الى الحضارة والترف ، وانكسرت شوكتهم ،

فرأى أن يتقوى بالأتراك، وهم لا يزالون الى ذلك العهد أهل بداوة وبطش فجعل يتخيّر منهم الأشداء يبتاعهم بالمال من مواليهم بالعراق، أو يبعث في طلبهم من تركستان وغيرها. فاجتمع لديه عدة آلاف وفيهم جمال وصحة، فميّزهم بالزي عن سائر الجنود.

فلما أفضت الخلافة إليه كان الأتراك عوناً له، وتكاثروا حتى ضاقت بغداد بهم، وصاروا يؤذون الناس العوام في الأسواق وربما رأوا الواحد بعد الواحد قتيلاً على قارعة الطريق وكان المعتصم ينظم المماليك فرقاً، عليهم القواد منهم مثل نظام الجند في ذلك الزمان. ولم يكتف بجمع المماليك الأتراك بالشراء أو المهاداة، ولكنه رغب امراء الأتراك وأولاد ملوكهم بالاقامة تحت ظله.

وكان المعتصم شديد الرغبة في استبقاء أتراكه على فطرتهم، ويخاف تحضرهم فتذهب عصبيتهم فابتاع لهم الجواري التركيات وأزوجهم بهن، ومنعهم أن يتزوجوا أو يصاهروا أحد المولدين وأجرى للجواري أرزاقاً قائمة، وأثبت أسماءهن في الدواوين فلم يكن يقدر أحد منهم أن يطلق امرأته أو يفارقها فقويت شوكة الأتراك بذلك وتغلبوا على أمور الدولة ولا سيما بعد أن انقذوا المملكة من بابك الخرمي، وفتحوا عمورية، ونصروا الاسلام، فتحوّل النفوذ إليهم. وبعد أن كانت الدولة في قبضة الوزراء الفرس أصبحت في أيدي القواد الأتراك، أو صار النفوذ فوضى بين الوزراء والقواد.

وكانت الدولة قد تجاوزت طور الشباب، وأخذت في التقهقر. وانغمس الخلفاء في الترف والقصف، وعجزوا عن القيام بشؤون الحكومة، فأصبحوا لا يبلغون منصب الخلافة إلاّ بالجند الأتراك وهؤلاء لا يعملون عملا إلاّ بالمال، فمن استطاع استخدام الجند ملك، ولا عصبية هناك، ولا جامعة دينية. فضحى الأتراك محور تلك الحركة وأمسى الفتك من أكبر عوامل السيادة. وقد قام الأتراك في الدولة بأعمال كثيرة مذمومة منها انهم قتلوا المعتز شر قتلة، وسملوا عيني المستكفي ثم سجنوه حتى مات.

وكان أهل البلاد يرهبون بطش الأتراك لأنهم كانوا ينزلون في دور الناس، ويتعرضون للنساء والغلمان، فبدأت العامة تكرههم.

ولما وصلت الدولة العباسية إلى ما تقدم من فساد وفوضى في سلطتها وأحكامها بين الفرس والأتراك، أو بين الوزراء والجند أو بين الخدم والنساء وذهبت هيبة الخلفاء بما أصابهم من التضييق والاحتقار، هان على عمالهم في أطراف المملكة أن يستقلوا عنهم وكان أسبقهم استقلالاً أبعدهم عن مركز الخلافة ومن جراء ذلك تشعبت المملكة العباسية،

ونشأ في ظل العباسيين دويلات فارسية وأخرى تركية. إلاَّ ان الامارات الفارسية لم تمكث طويلاً حتى قامت دولة آل بويه الفارسية الشيعية، واستمر حكمها من سنة ٣٢٠ — ٤٤٧ هـ، أي ان هـذه الدولة قد انقرضت في أيام ابن سينا الذي ولد في ظل الامارة السامانية بعد نيف ومئة سنة من نشأتها.

وعلى غرار الفرس طمع الأتراك أي انهم لما قويت شوكتهم في الدولة، وهابهم الخلفاء طمع بعضهم في الولايات فاستقلوا بها فنبتت للدولة العباسية فروع تركية كما نبتت لها فروع فارسية والدولة التركية التي عمرت أكثر من غيرها هي الدولة الغزنوية التي كان مقرها أفغانستان والهند وظلت من سنة ٣٥١ — ٥٨٢ هـ.

على أن هـذه الامارات ابتدأت فروعاً للمملكة العباسية أي كان امراؤها وسلاطينها من عمال الدولة العباسية أو قوادها. وكانت السنّة قد تقوّت بظهور الامارات التركية. فلما قامت دولة آل بويه بالعراق وفارس، وعاصرتها الدولة الفاطمية بمصر عظم أمر الشيعة في العالم الاسلامي، وتضعضعت السّنة فتشقت شأن المملكة العباسية. ثم ظهرت الدولة التركيـة الكبرى في أواسط القرن الخامس، وتعرف بالدولة السلجوقية نسبة إلى جدها سلجوق فجاءت في وقت الحاجة إليها، لأنها لمت شعث المملكة العباسية، ونصرت مذهبها السنـة، بعد أن كادت تضمحل بين الشيعة. إلاّ ان هذه الدولة قد تفرعت أيضاً إلى دويلات لـكنها عرفت باسم واحد.

تجاه هـذه المنازعات السياسية، نرى العرب يشيّدون الامارات العربية، ويشدون أزر عنصرهم وقد ساعدهم على ذلك ما قام من الفتن والحروب بين الخلفـاء العباسيين ووزرائهم الفرس وجنودهم الأتراك، ورأوا الفرس والترك يستقلون بولاياتهم فقلدوهم، فاستقل آل حمدان من بني تغلب بالموصل وحلب وغيرهما من سنة ٣١٧ — ٣٩٤ هـ. وكانت دولتهم عربية أحيوا بها معالم الآداب، ثم وجدت غير هذه دويلات عربية أخرى نضرب عن ذكرها خوف التطويل.

وبسبب هـذا التقهقر السياسي تقهقرت الاخلاق والآداب، ولعل التقهقر الخلقي كان علة التقهقر السياسي، وعمّت الفوضى، وكثر التهتك حتى في دور الخلفاء، وتعرض الشعراء للنيل من عرض الملوك.

في هذه البيئة المضطربة، نشأ الشيخ الرئيس، فأثر ذلك في أخلاقه وآدابه حتى لقد اتفق جمهور المؤرخين على أنه كان مع وفرة علمه وتوقد ذهنه كعامة أهل عصره.

وفضلاً عن ذلك فان البعض يقولون إن ابن سينا من أصل تركي ولذلك احتفلت جامعة استنبول في ٢١ من يونيو ١٩٣٧ بمرور ٩٠٠ سنة على وفاته . أما كارا دي فو فقد صرّح أنه من أصل فارسي مستنداً في ذلك إلى كلام الشيخ الرئيس عن نفسه .

والبيئة السياسيـة قد أثرت أيضاً في نظريات ابن سينا الفلسفية على مثال ما جاء في نظريته الصدورية . فالخليفة العباسي في بغداد الذي لا يعرف ما يفعله العمال والأمراء يمثل الأول الذي لا يتحرك وتتجه نحوه العقول . والكواكب التي تتحـرك في السماء تشبه حركة السلاطين والأمراء في خدمة الخليفة الساكن .

ب ـ « البيئة العقلية » اعتقد المسلمون في الصدر الاول من الاسلام : « أن الاسلام يهدم ما كان قبله » وأنه « لا ينبغي أن يتلى غير القرآن » . إلا أن هـذه الاعتقادات لا ترتكز على شيء من القرآن أو الحديث ، لأن القرآن يفضل العلماء على الجهلاء بدليل قوله : « هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ؟ » كما يدعو الناس إلى الافتكار في الخلق : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ، ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً . . . » . كذلك وردت أحاديث متعددة تنقض ما ذهبوا إليه . جاء : « الحكمة ضالة المؤمن يأخذها ممن سمعها ، ولا يبالي في أي وعاء خرجت » . و « خذوا الحكمة ولو من ألسنة المشتركين » . و « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » . ثم « اطلبوا العلم ولو بالصين [1] » . وعلى الجملة تقرر أن المسائل الدينيـة في صدر الاسلام هي المحور الذي كان يدور عليه البحث والجدل إن صح أن هناك جدلاً ، كما كانت الأساس الذي قامت عليـه الحياة الفكرية العربيـة . فقد ترسم الخلفاء خطى الرسول ، وأخذوا ينحون نحوه في كل شيء حتى فيما اشتمل عليـه الدين من غموض ، فوفقوا في ذلك توفيقاً كانت له ثمراته القيمة في نشأة العلوم الدينية .

ثم اتسعت فتوحهم ، وكان للدولة الاسلامية ملك واسع واستتب لهم الأمن وترقت عقولهم فاتصلوا بأمم عريقة في الثقـافة مثل الساميين والفرس واليونان . . وأفادوا من علوم هذه الأمم ، وازدهرت عندهم ألوان من الثقافات المختلفة والثقافة الاسلامية أهمها بعد أن أضافوا إليها النظريات الفلسفية المتعددة ، وماعرفوه من علم العقائد المسيحية .

كان علماء الاسلام قبل اطلاعهم على الفلسفة وعلم العقائد المسيحية يكتفون بتفسير القرآن تفسيراً سطحيًـا ، وبشرح الألفاظ الغامضة ثم لمـا امتزجوا بالعلوم الدخيلة تطور

(١) كشف الظنون ج ١ ص ٣٩ و ٤٣

فكرهم وعرضت لهم مشاكل فلسفية كبرى في الله وصفاته وكلامه ووحيه والقضاء والقدر. فتضاربت الآراء، وتولدت الشيع والبدع، وكان أهل كل شيعة يسندون مذهبهم بالبراهين المنطقية.

والدعوة العلوية لها شهرة عظيمة في التاريخ الاسلامي، وهي تستعين بالبحوث النظرية والعلوم المعروفة في تلك الأيام «لانكار الظاهر المكشوف وتعزيز الباطن المستور». وكان العلويون في ايام بني العباس من انصار التجديد لأنهم خصوم الخليفة وسياسته، ولأنهم يعولون على الفلسفة في دعوتهم التي نشأ في حضنها ابن سينا. ومن المعلوم ان كبار فلاسفة الاسلام الشرقيين قد كانوا من أنصار الشيعة كالكندي الملقب بفيلسوف الاسلام كان جده الأشعث بن قيس من الذين قاتلوا مع علي. والفارابي الملقب بالمعلم الثاني لأن ارسطو هو المعلم الأول قد كان فيلسوفاً مشهوراً ومن انصار الشيعة ايضاً وقد أوى الى دولة بني حمدان المتعصبة لآل البيت.

أما ابن سينا فانه نشأ في بيت كان مركزاً للدعوة العلوية. وكتب تلميذه الجوزجاني باسمه: «وكان ابي ممن أجاب داعي المصريين ويعد من الاسماعيلية، وقد سمعت منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ...»

✡

هذه هي البيئة العقلية التي أحاطت بالشيخ الرئيس: شغف بالحكمة وتعدد المترجمين والشراح والمشتغلين بالفلسفة، وتذهب في الآراء والنظريات، وامتزاج القديم بالجديد. وصفوة القول إن ابن سينا فتح عينيه على مملكة الفلسفة والعلم فوجد مواد مبعثرة، فيها الغث والسمين فحاول تحليل عناصرها، ومعارضة البعض ببعضها الآخر، فنبذ منها ما أراه وأبقى ما رآه صالحاً لبناء صرح فلسفته.

أجل إن ابن سينا قد نهج نهج الفارابي في أكثر آرائه، كما سترى فيما بعد، ولكنه مع ذلك قد ضرب عرض الحائط بالقسم الكبير من تعاليم استاذه كفلسفة الوفاق مثلاً وعدم قيام المدينة الفاضلة ... لأنه كان ناقداً بصيراً، ومنطقياً قديراً.

الفصل الثاني

سيرة ابن سينا

لكل إنسان في الوجود البالي حياتان : حياة مادية ، وحياة روحية . الأولى هي نشأة الانسان ، وترعرعه ، والتقلبات التي تطرأ عليه ، والأحداث التى تدهمه من الخارج ، وما إليها . والثانية هي مصدر كل اتجاه عقلي ، وتطور اجتماعي . ولكل من هاتين الحياتين تأثيرها الخاص . فالمادة تؤثر على الروح تأثيراً عظيماً كما أن الروح تسيّر ذاك التأثير ، وتلبسه ثوباً يختلف قيمة ووزناً باختلاف الشخص ومواهبه العقلية . لذا نرى نظريات الفيلسوف المتفائل تباين نظريات المفكر المكتنف بالأحزان والأشجان ، وهذا لا يجرؤ على انكاره ذو فهم . وكما أنه على الانسان أن يقوت جسده ويهذب روحه ، ويطبع فيها الملكات الصالحة كذلك يجب على المؤرخين المبصرين أن يدرسوا فرعي الحياة الروحي والمادي ، لكي يرضوا الحقيقة ، وينجوا من الملامة ، ويعطوا كل ذي حق حقه .

١ — ﴿ حياة ابن سينا العامة ﴾ إن مجمل ما نعرفه عن سيرة الشيخ الرئيس العامة أو المادية هو مأخوذ عن موجز كتبه بخط يده . هاك نصه بالحرف [١] . —

- « إن أبي كان رجلاً من أهل بلخ [٣] ، وانتقل منها إلى بخارا في أيام نوح بن منصور [٣] ، واشتغل بالتصرف [٤] في قرية خرميثين وتزوج أمي من قرية يقال لها افشنة ، وولدت منها ، وولد أخي . ثم انتقلنا إلى بخارا ، وأحضرت معلم القرآن والأدب ، وكملت العشر من العمر ، وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب ، حتى كان يقضي مني العجب . وأخذ والدي يوجهني إلى رجل كان يبيع البقل ويقوم بحساب الهند حتى أتعلمه منه ثم جاء إلى بخارا أبو عبد الله الناتلي ، وكان يدعي الفلسفة ، وأنزله دارنا ، رجاء تعلمي منه . فقرأت ظواهر المنطق عليه ، وأما دقائقه فلم يكن عنده منها خبرة . ثم أخذت أقرأ الكتب على نفسي ، وأطالع الشروح ، وكذلك كتاب اقليدس ، فقرأت من أوله خمسة أشكال أو ستة عليه ، ثم توليت حل الكتاب بأسره . ثم انتقلت

---

(١) تاريخ مختصر الدول لابن العبري ص ٣٢٥

(٢) في شمال بلاد الافغان (٣) من الدولة السامانية (٤) المحاسبة الدولية .

إلى المجسطي وفارقني الناتلي. ثم رغبت في علم الطب، وصرت أقرأ الكتب المصنفة فيه، وتعهدت المرضى، فانفتح علي من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة ما لا يوصف، وأنا في هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة، ثم توفرت على القراءة سنة ونصفاً، وكلما كنت أتحير في مسألة، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس، ترددت إلى الجامع وصليت وابتهلت إلى مبدع الكل حتى يفتح لي المغلق منه والمتعسر، وكنت أرجع بالليل الى داري، وأضع السراج بين يدي، واشتغل بالقراءة والكتابة. فهما غلبني النوم، أو شعرت بضعف، عدلت إلى شرب قدح من الشراب ريثما تعود إليَّ قوتي، ثم أرجع إلى القراءة. ومتى أخذني أدنى نوم أحلم بتلك المسائل بأعيانها، حتى ان كثيراً منها انفتح لي وجوهها في المنام. ولم أزل كذلك حتى أحكمت علم المنطق والطبيعي والرياضي. ثم عدلت الى العلم الالهي، وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس عليَّ غرض واضعه، حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظاً وأنا مع ذلك لا أفهمه، وأنست من نفسي وقلت: «هـذا كتاب لا سبيل الى فهمه» وإذا أنا يوماً حضرت وقت العصر في الوراقين، وبيد دلال مجلد ينادي عليـه، فعرضه عليَّ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة في هـذا العلم، فقال لي: «اشتر مني هذا فانه رخيص، أبيعكه بثلاثة دراهم لأن صاحبه محتاج إلى ثمنه» فاشتريتـه، فاذا هو كتاب لأبي نصر الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، فرجعت الى بيتي وأسرعت في قراءته، فانفتح عليَّ أغراض ذلك الكتاب، بسبب أنه صار لي على ظهر القلب، وفرحت بذلك وتصدقت بشيء على الفقراء شكراً لله تعالى. فلـما بلغت ثمـاني عشرة سنة من عمري، فرغت من هـذه العلوم كلها وكنت إذ ذاك للعلم أحفظ، ولكنه اليوم معي أنضج، وإلا فالعلم واحد لم يتجدد لي بعده شيء. ثم مات والدي وتصرفت بي الأحوال، وتقلدت شيئاً من أعمال السلطان، ودعتني الضرورة الى الارتحال من بخارا والانتقال عنها الى جرجان، وكان قصدي الأمير قابوس، فاتفق في أثناء هـذا أخذ قابوس وحبسه وموته. ثم مضيت الى داهستـان، ومرضت مرضاً صعباً، وعدت الى جرجان، وانشأت في حالي قصيدة فيها بيت القائل:

لـما عظمت فليس مصر واسعي لما غلا ثمني عدمت المشتري» اهـ.

وفي جرجان اتصل به تلميذاه: أبو عبيد الجوزجاني، وأبو محمد الشيرازي لرغبتهما في تلقي العلم عنه، فأفادهما كثيراً. ثم انتقل الى الري، واتصل بخدمة مجد الدولة الى أن كان من الأسباب ما استوجب خروجه الى قزوين، ومنها الى همـزان، وتقلد الوزارة

لشمس الدولة ثم ثار العسكر عليه، وأغاروا على داره، ونهبوها، وقبضوا عليه، وسألوا شمس الدولة قتله فامتنع، ثم اطلق فتوارى ثم مرض شمس الدولة بالقولنج فأحضره لمعالجته واعتذر اليه وأعاده وزيراً (١)

وبعد أن مات شمس الدولة، وبويع ابنه طلب أن يستوزر الشيخ الرئيس فأبى، وأقام في بعض الدور متوارياً. ثم اتهم بأنه يكاتب أمير أصفهان علاء الدولة سراً، فقبضوا عليه، وسيروه الى قلعة فردجان، فسجن، وأنشأ هناك قصيدة جاء فيها:

دخلت باليقين كما تراه وكل الشك في أمر الخروج

واستمر في القلعة أربعة أشهر، ثم أخرج وأعيد الى همذان حيث أقام مدة. وعنّ له الفرار فخرج متنكراً الى أصفهان، فصادف في مجلس علاء الدولة الاكرام الذي يستحقه مثله، ولما سار علاء الدولة قاصداً سابورخاست، خرج الشيخ معه، واشتغل بالرصد واتخاذ آلاته، واستخدام صناعها قصداً لاصلاح الخلل الواقع في التقاويم القديمة.

والمشهور عن الشيخ أنه كان قوي البنية والمزاج مسرفاً في الملاذ البدنية والشهوات وعرض له قولنج فحقن نفسه في يوم واحد ثماني مرات، فتقرحت امعاؤه، واتفق له سفر مع علاء الدولة، فحدث له الصرع الذي يحدث عقيب القولنج، فأمر باتخاذ دانقين من كرفس في جملة ما يحقن به، فجعل الطبيب الذي يعالجه به خمسة دراهم، فازداد السحج به، فطرح بعض خدمه في الأدوية التي يعالج بها مقداراً كبيراً من الأفيون، وكان سبب ذلك أن غلمانه خانوه فخافوا العاقبة عند برئه، وكان يحتمل الألم ويجلس مرة بعد أخرى ولا يحتمي، ويسرف في قوته الحيوية فكان يمرض أسبوعاً ويصلح أسبوعاً.

ثم قصد علاء الدولة همذان ومعه الرئيس، فحصل له القولنج في الطريق، ووصل الى همذان، وقد بلغ منه الضعف، وأشرف على الهلاك فأهمل التداوي وقال «المدبر الذي في بدني قد عجز عن تدبيره، فلا تنفعني المعالجة» ثم اغتسل وتاب، وتصدق بما معه على الفقراء، ورد المظالم، واعتق مماليكه، وجعل يختم في كل ثلاثة أيام ختمة حتى توفى

كان ميلاد ابن سينا ٣٧٠ هـ. ووفاته ٤٢٨ هـ بهمذان حيث دفن، وقيل بأصبهان.

٢ — ﴿حياته الخاصة﴾ كان ابن سينا على جانب عظيم من الذكاء، والمثابرة على العمل وتوقد القريحة، يظهر ذلك من حياته التي كتبها هو عن نفسه وأوردناها، وكان

(١) دائرة المعارف البستاني، مجلد ١ ص ٥٣٦

ميالاً الى درس الكتب العويصة ، وحل المشاكل العلمية ، وهذا يثبته ما حكاه عنه تلميذه الجوزجاني وهو قوله : « صحبت الشيخ ٢٥ سنة ، فما رأيته ينظر فيما يقع له من الكتب على الولاء ، وانما يقصد المواضع الصعبة ... ليقبين ما قاله صاحب الكتاب فيها »

وكان ذا عقل خصب ، شغوفاً بافادة غيره من أبناء جنسه ، ويروي عنه ان جماعة من العلماء وقعت لهم شبه على مسائل من كتابه المختصر الأصغر في المنطق ، وعرضت تلك الشبه عليه للاجابة عنها فكتب في جوابها نحو خمسين ورقة في نصف ليلة ، حتى دهش الناس من ذلك وصار تاريخاً بينهم . غير انه مع هذا كله قد كان محبّاً للظهور ، لا يريد أن يستفيد غيره من الموضع الذي استقى منه ، لذا لما شفى نوح بن نصر الساماني من مرض اعتراه ، دخل مكتبته التي لم يكن لها نظير فأخذ هناك يطالع مقتبساً منها أشياء لم يدركها سواه ، وقرأ أغلب نفائسها ، ثم اتهم بحرقها ليتفرد بما وعته من الحكمة كذلك كان الشيخ يظهر غير ما يبطن كما اثبت عليه المؤرخون انه كان مطواع الأهواء والملاذ ، ومع هذا فانه في فلسفته يثبت أن السعادة الكاملة في هذه الحياة الدنيا تقوم بالتجرد التام عن الحسيات ، والابتعاد عن الشهوات والتبحر في الوجود الكامل ، حتى لقد قال في إحدى رسائله عن هذا العالم الفاني ما يأتي : « دار أليمها موجع ، ولذيذها مستبشع ، وصحتها فسر الأضداد على وزن وأعداد ، وسلامتها استمرار فاقة الى استمرار مزاقة ، ودوام حاجة الى مج مجاجة ... » ثم يواصل القول : إن الانسان الذي يتبجن في قلبه بغض الدنيا ، وتصير « هذه الخصلة وتيرته ، انطبع في فصه نقش الملكوت ، وتجلى لمرآته قدس اللاهوت ، فألف الأنس الأعلى ، وذاق اللذة القصوى ، وأخذ عن نفسه لمن هو به أولى وفاضت عليه السكينة ، وحفت به الطمأنينة واطلع على العالم الأدنى اطلاع راحم لأهله مستوهن لحبله » (انظر مقدمة كتاب النجاة ص ٤) هذا قول ابن سينا في هذا الأمر ، إلا أن عمله يخالف ذلك ويناقضه .

ونحن نعتقد أن الشيخ الرئيس لو اعتدل في حياته ، لعمّر طويلاً ، وأتانا بنظريات فلسفية موزونة ، لأن الصفة النقدية لم يكن محتاجاً اليها بل كانت متجسدة فيه تجسداً ، فانما بينا نرى فلاسفة العرب يؤلهون ارسطو ، ويتلقنون تعاليمه بدون ما روية ، نشاهد ابن سينا يمحصها ، ويتناول ما يلائمه وينبذ ما لا يقره عقله .

أما باقي مزايا ابن سينا الروحية ، فستظهر للقارىء في الفصول القادمة .

الفصل الثالث

مصنّفاته ، وتقسيمه العلوم

لا بد للناقد المنصف لدى اطلاعه على مؤلفات ابن سينا ، من أن يردد مع ابن خلكان انه كان نادرة عصره في علمه وذكائه حتى قاربت تصانيفه المئة ما بين مطوّل ومختصر في فنون شتى . وأنا الآن أتساءل باندهال : رجل كابن سينا اشتغل بالسياسة ، وتقلد الوزارة ، ومني بالاضطهاد والتشرد ، كيف وجد متسعاً من الوقت لينصرف للتفكير والتأليف بالروية والخصب اللذين عرفت بهما سائر مؤلفاته؟ إننا وايم الحق تجاه رجل صاحب عقل متفرد ، وعلم غزير ، وقريحة كثيرة الانتاج، وجلد على الكتابة لا يبارى .

كل فضلة من الزمان خصصها للمطالعة والكتابة، والوقت الذي لم يحصل عليه في النهار، يبحث عنه في الليل حتى انه لم ينم ليلة بكاملها . كان يصرف أعمال الدولة في النهار ، ويجلس للتدريس والكتابة بالليل . قال : « فاذا فرغنا حضر المغنون على اختلاف طبقاتهم وهيء مجلس الشراب بآلاته » . وكان في السفر يحمل أوراقه قبل زاده ، ومتى تعب يجلس مفكراً كاتباً . وكان في السجن يطلب الورق والحبر قبل الخبز والماء .

أما سرعته في التأليف فكانت غريبة . يروي عنه الجوزجاني تلميذه المخلص : « انه طلب منه اتمام كتاب الشفاء فاستحضر أبا غالب وطلب الكاغد والمحبرة فأحضرهما وكتب الشيخ في قريب من عشرين جزءاً على الثمن بخطه رؤوس المسائل ، وبقي فيه يومين حتى كتب رؤوس المسائل كلها بلا كتاب يحضره ولا أصل يرجع اليه ، بل من حفظه وعن ظهر قلبه ، ثم ترك الشيخ تلك الأجزاء بين يديه ، وأخذ الكاغد فكان ينظر في كل مسألة ويكتب شرحها ، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة حتى أتى على جميع الطبيعيات والالهيات ما خلا كتابي الحيوان والنبات » .

ولا يغرب عن البال أن ابن سينا الطبيب اشهر من ابن سينا الفيلسوف ، فان أوربا نفسها قد عوّلت على كتاباته الطبية أجيالاً متعددة ، ودرّست نظرياته في جامعاتها . فعسى أن تدفع ذكراه الألفية أحد أطباء العرب النابهين فيخرج لنا كتاباً عن ابن سينا الطبيب .

١ — ﴿ مؤلفاته ﴾ مؤلفات ابن سينا متعددة عني بها المحدثون ناشرين ومعلقين ،

إلا ان أغلب ما نشر منها طبع على عجلة أو على أيدي غير المختصين ، فنحن نفتقر الى طبعة علمية لمؤلفات الشيخ الرئيس الموزعة مخطوطاتها بين أركان العالم الاربعة . ولدينا كتاب قيم وضعه العلامة الأب جورج شحاته قنواتي عن مؤلفات ابن سينا ونسخها الخطية وطبعته الادارة الثقافية بجامعة الدول العربية بمطبعة دار المعارف في القاهرة ١٩٥٠ ، وهو من القطع الكبير ، وفي ٤٣٦ صفحة عدا مقدمة فرنسية في عشرين صفحة ، فيستطيع من يريد نشر أي مخطوط أن يرجع الى هذا الكتاب حيث يجد المعلومات الوافية عن كل مؤلف ومخطوطاته ومظانها .

(١) في بخارى ألف : الحكمة العروضية ، والحاصل والمحصول ، والبر والاثم . (٢) وفي جرجان كتب المختصر الاوسط ، وكتاب المبدأ والمعاد ، وكتاب الأرصاد الكلية. يقول البيهقي : « وصنف في جرجان كتباً كثيرة كأول القانون والمختصر من المجسطي وكثيراً من الرسائل والكتب » . (٣) وفي الري وضع كتاب المعاد . (٤) وفي همذان ألف طبيعيات الشفاء ، والكتاب الاول من القانون . والهيات الشفاء ، وجزءاً من منطق الشفاء ثم حبس في قلعة فردجان أربعة أشهر وألف فيها كتاب الهداية ، وحي بن يقظان ، والقولنج (٥) وفي أصفهان وضع الكتاب العلائي والقانون وتقسيم كتاب الشفاء (المجسطي – الارتماطيقي – الموسيقي) وأما كتاب الحيوان والنبات من الشفاء فقد أنهاه في السنة التي توجه فيها علاء الدولة للقاء سابورخواست كما يقول البيهقي . ومن يرد الاحاطة بهذا الموضوع فليراجع كتاب الأب قنواتي المشار إليه .

٢ — ﴿ تقسيمه العلوم ﴾ خاض الشيخ الرئيس جميع مواضيع المعرفة البشرية المنتشرة في أيامه ، وقسّم العلوم الى عليا ، وسفلى ، ووسطى . فالعلوم العليا هي ما بعد الطبيعة أو الفلسفة الأولى التي موضوعها الوجود المطلق بما هو مطلق مجرد عن المادة ولواحقها . والسفلى تدرس المادة ، وتختص بها وتلازمها وتدعى الطبيعيات . والوسطى هي مزيج من العلوم العليا والسفلى أي تتعلق بالمادة من جهة ، وتتجرد عنها من جهة أخرى ، وتعرف بالرياضيات .

والعلوم كلها بمعنى الفساحة تشتق من الفلسفة الأولى ، وتعاون بعضها بعضاً على ثلاثة وجوه : إما أن يكون أحد العلمين تحت الآخر فيستفيد العلم السافل مباديه من العالي مثل الموسيقى من العدد ، والطب من الطبيعي . وأما أن يكون العلمان متشاركين في الموضوع كالطبيعي والنجومي في جرم الكل . فأحدهما ينظر في جوهر الموضوع كالطبيعي ، والآخر ينظر في عوارضه كالنجومي ، فيكون الناظر في جوهر الموضوع يفيد الآخر المبادي مثل

استفادة المنجم من الطبيعي ان الحركة الفلكية يجب أن تكون مستديرة. وإما ان يكون العلمان متشاركين في الجنس ، وأحدهما ينظر في نوع بسيط كالحساب. والآخر في نوع أكثر تركيباً كالهندسة ، فان الناظر في الابسط يفيد الآخر مبادىء كما يفيد العدد الهندسة [١]

وإذا رجعنا إلى رسالة « تقسيم العلوم » التي أوضح فيها ابن سينا نظريته في هذا الصدد توصلنا الى النتيجة الآتية : فلسفة عامة أو حكمة ، وفلسفة نظرية ، وعلوم رياضية ، والهيات ، وفلسفة عملية . فالحكمة تحتوي علم اللغة والشعر والمنطق . والفلسفة النظرية تشتمل على الطبيعي ، وعلم النفس ، والطب ، والكيمياء . والعلوم الرياضية تشمل الرياضيات والموسيقى وعلم الفلك . والالهيات تحوي المتافيزيقا ، والتوحيد ، والتفسير ، والتصوف . والفلسفة العملية تشمل الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة والنبوّة . وفي هذا التقسيم ترتسم خطة المعلم الاول .

لم يكن أرسطو يعتقد كتلاميذه المعاصرين أن الفلسفة تدرس الأشياء بعللها العالية ، بل كان ينظر الى العلم في مجموعه ، ووضع مبادىء تصنيف تام للعلوم . فالعلم عنده ينقسم الى نظري وعملي . والنظري ينظر فيه من ثلاث جهات : من حيث هو متحرك ومحسوس ، وهذا هو العلم الطبيعي ، ومن حيث هو مقدار وعدد ، وهذا هو العلم التعليمي . ومن حيث هو وجود بالاطلاق ، وهذا هو ما بعد الطبيعة . واما العملي فالمعرفة فيه ترمي إلى غاية متمايزة منها ، وهذه الغاية هي تدبير الأفعال الانسانية ، وذلك إما في نفسها وهذا هو العلم العملي بمعناه المحدود . واما بالنسبة إلى موضوع يؤلف ويصنع وهذا هو الفن . والعلم العملي يدبر أفعال الانسان بما هو انسان من ثلاث نواح : في شخصه وهو الأخلاق ، وفي الأسرة وهو تدبير المنزل ، وفي الدولة وهو السياسة . والعلم النظري أشرف لأنه كمال العقل ، والعقل أسمى قوى الانسان [٢]

ومن يدقق النظر فيما قلناه يعلم أن الشيخ الرئيس في تقسيمه العلوم قد نسج على منوال المعلم الأول . والفرق بينهما في هذا هو أن أرسطو قد تعمق في دراسة الطبيعي وعالجه معالجة دقيقة ، واكتشف براهين جديدة نقض بها مزاعم الفلاسفة المتقدمين . أما الرئيس أبو علي فانه لم يضف شيئاً في هذا الصدد الى تقسيم أرسطو بل نهج نهجه فقط .

(١) راجع النجاة ص ١١٥ و ١١٦ . وقال الدكتور جبل صليبا في اطروحته الفرنسية ان المطران نعمة الله أبو كرم نقل النجاة الى اللاتينية والحقيقة انه ترجم فقط الهيات النجاة وطبعها في روما ١٩٢٦

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ، ص ١٥٠ الطبعة الاولى .

الفصل الرابع

منطق ابن سينا

١ — كان فلاسفة العرب يجلون أرسطو ويلقبونه بالمعلم الأول، والحكيم، حتى أن أكثرهم قد سلكوا طريقته في جميع ما ذهب إليه، وانفرد به سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأي أفلاطون والمتقدمين [١]. وكانوا يعتقدون على حق أن أرسطو هو واضع التعاليم المنطقية، ومخرجها من القوة الى الفعل وإنما لفظة « لوجيكا » لم ترد في كتب أرسطو كاسم لهذا العلم، بل وردت في عصر شيشرون الفيلسوف الروماني بمعنى الجدل. وأول من استعملها بمعنى المنطق كان اسكندر الافروديسي الذي عرف العرب كتاباته الفلسفية، وتأثروا بها. فلا لوم اذن على ابن سينا اذا طبع على غرار مفكري المسلمين والعرب في هذا العلم.

٢ — لم يدخل أرسطو المنطق في أقسام العلم النظري لأن موضوعه ليس وجوديًا، ولكنه ذهني، إذ هو علم قائم بنفسه يتعلم قبل الخوض في أي علم آخر ليعلم به أي القضايا يطلب البرهان عليها وأي برهان يطلب لكل قضية [٢]. وقد فعل ابن سينا ما فعله المعلم الأول إذ قال إن نسبة صناعة المنطق « الى الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر. لكن الفطرة السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطرة الانسانية بمستغن في استعمال الروية عن التقدم باعداد هذه الآلة [٣] ». ولفظ آلة العربي يقابله لفظ (أورغانون) اليوناني ورد في كلام الفيلسوفين اليوناني والمسلم. فيكون المنطق اذن في نظر هذين الرجلين الآلة العاصمة للذهن عن الخطأ فيما نتصوره ونصدق به والموصلة الى الاعتقاد الحق باعطاء أسبابه ونهج سبله. فالمنطق من قبيل نسبته الى العلوم هو كالميزان يرجع إليه عند اشتباه الصواب بالخطأ والحق بالباطل.

٣ — نخلص من ذلك الى نتيجة حتمية وهي أن موضوع المنطق أفعال العقل من حيث الصحة والفساد. ولما كانت أفعال العقل ثلاثة: التصور الساذج، والحكم أو تركيب التصورات وتفصيلها، والاستدلال أو الحكم بوساطة، فقد جاءت كتب أرسطو

---

(١) راجع الملل والاهواء والنحل، الجزء الثالث، ص ٩٣ من طبعة مصر (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للعلامة يوسف كرم ص ١٥١ — الطبعة الاولى (٣) أنظر النجاة ص ٦

المنطقة موزعة الى ثلاثة أقسام : كتاب المقولات يدور على الأمور المتصورة تصوراً ساذجاً ، وكتاب العبارة في الأمور أو الأقوال المؤلفة ، وكتاب التحليلات الأولى في الاستدلال بالاجمال أي من حيث صورته . ولما كان الاستدلال من حيث المادة اما برهانيًّا صادراً عن مبادىء كلية يقينية ومؤديًّا للعلم ، وإما جدليًّا مركباً من مقدمات ظنية ، وإما سوفسطائيًّا مؤلفاً من مقدمات كاذبة خرجت لنا ثلاثة كتب : الواحد في البرهان والثاني في الجدل والثالث في الأغاليط [1] . ومنطق ابن سينا يقوم على هذه الأصول تماماً ، لكنه غير منسق مثل منطق أرسطو، بل هو فصول غير متماسكة .

٤ — يطول بنا مجال القول اذا تعقبنا ابن سينا في منطقه معارضين أقواله بأقوال المعلم الأول . إنما نود الآن أن نضع أمام الحافظ القارىء أقوال الرجلين في المقولات التي يسميها ابن سينا الأجناس العشرة أو المقولات العشر

إن مقولات أرسطو عشر وهي الجوهر مثل رجل ، والكم مثل ثلاثة أمتار ، والكيف مثل البياض والسواد ، والاضافة مثل الأبوة فالقياس الى البنوة ، والأين مثل البيت ، ومتى مثل غد ، والوضع مثل القيام والقعود ، والملك مثل التلبس والتسلح ، والفعل مثل التسخين والتبريد ، والانفعال مثل مقطوع . وأجناس ابن سينا العشرة هي كما وضعها المعلم الأول من غير زيادة أو نقصان ، فراجعها مع شروحها في كتاب النجاة ص ١٢٦—١٢٩

٥ — وصفوة القول ان ابن سينا قد اتبع في منطقه كتب ارسطو التي علق عليها بوفير وشرحها باسهاب حتى صار بهذه الشروح مشهوراً بين العلماء الشرقيين في العصر الوسيط . والمهم في نظر الباحث أن الشيخ الرئيس قد تكلم عن إقامة الآراء وترجيحها بصبغة عملية، فريدة متطرقاً من ذلك الى عناصر العقل الأولي والتوفيق بين مختلف المذاهب . وهذا يذكرنا بما قاله ليبنتز عن مذهبه الفلسفي : « لقد تأثرت بمذهب جديد ومنذ ذلك الحين أظنني أرى وجهاً جديداً لباطن الأشياء . هذا المذهب يبدو جامعاً أفلاطون الى ديمقريطس ، وأرسطو الى ديكارت ، والمدرسين الى المحدثين ، واللاهوت والأخلاق الى العقل . ويلوح أنه يأخذ الأفضل من كل صوب ، ثم يمضي الى أبعد مما مضوا للآن . وإذا التفتنا الى آثار الحقيقة هذه عند القدماء ، استخرجنا التبر من التراب والماس من المنجم ، والنور من الظلمات ، وأقمنا فلسفة دائمة [2] »

هل وفق الشيخ أبو علي الى استخراج التبر من التراب ؟ هذا ما سوف نراه في الفصول القادمة .

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ١٥٢ (٢) تاريخ الفلسفة الحديثة للاستاذ كرم ص ١٢

الفصل الخامس

طبيعيات ابن سينا

غني عن البيان أن العلوم الطبيعية لم تنهض هذه النهضة المباركة إلاّ في القرن التاسع عشر. وهذا لا يعني أن كل ما كتب في هـذا الموضوع، قبل التاريخ الآنف، كان لغواً ومغالطة بل أن الحقائق الراهنة الواضحة كانت جد قليـلة، بالنظر الى ما كان يكتنفها من الخرافات والسفسطات. وطبيعيات ابن سينا لم تشذ عن هـذه القاعدة لأن معظم ما فيها خطأ ومحاولات خائبة. فاذا كنا نورد ملخصها في هـذا الفصل، فلكي نطلع على تطور الفكر الانساني وبطء نموه.

١ — «موضوع الطبيعيات» يعتقد الرئيس أن العلم الطبيعي هو صناعة نظرية، وكل صناعة نظرية لهـا موضوع من الموجودات أو الوهميات [1]. اذن للعلم الطبيعي موضوع ينظر فيه، وفي لواحقه. وما موضوعه إلاّ الأجسام بما هي واقعة في التغير وبما هي موصوفة بانحاء الحركات والسكونات [2].

من هذا يظهر أن الطبيعي يدرس الموجود الحقيقي، ولكن ليس بما هو موجود ولا بما هو جسم، ولا بما هو جوهر، ولا بما هو مركب من مادة وصورة، ولكن بما هو قابل للحركة والسكون. وهـذا التعليم لا يزال اتباع الفلسفة المدرسية يدافعون عنه ويؤيدونه.

يزيد أرسطو الاسلام على ما تقدم: ان العـلوم الجزئية لا يلتزم أصحابها باثبات مبادئها، وصحة المقدمات التي بها يبرهنون ذلك العلم، بل بيان مبادىء العلوم الجزئية يتعلق بصاحب العلم الكلي الذي موضوعه الموجود المطلق. وبما أن الطبيعيات هي من العـلوم الجزئية، فالبرهنة على صحة مبادئها لا تختص بالعالم الطبيعي، بل بعلماء ما وراء الطبيعة. وبعبارة أوضح: ان العالم الطبيعي يمكنه أن يتخذ المبادىء المقررة في الالهيات، ويحارب بهـا خصومه، ويقارع أضداده، ويثبت القضايا المعترض عليها. ومن هـذا الكلام يتبين للقارىء الفرق الشاسع القائم بين الطبيعيين الأقدمين، والطبيعيين المحدثين،

(١) يشير بالوهميات الى مواضيع العلوم الرياضية. (٢) النجاة ص ١٥٨.

لأن هؤلاء لا يسلمون إلاّ بالاختبار والواقع ، ولا يلجأون الى علم آخر يثبتون به ما يريدون تقريره .

٢ — ﴿ المادة والصورة ﴾ إن الكون بأجمعه هو في تغير مستمر ، وتحويل مستديم : فف تجاه سنديانة يابسة كطع الدهر تلتهمها النار فلا يمضي عليها إلاّ القليل حتى تصير رماداً . فهل تلاشت السنديانة باحتراقها واضمحل كل ما فيها ؟

إن الأجسام الطبيعية جماء مركبة من مادة هي محل ، ومن صورة هي حالة فيه . ونسبة المادة الى الصورة كنسبة النحاس الى التمثال [1] . فكما أن الفنان لا يمكنه أن يصنع تمثالاً نحاسياً ما لم يكن عنده مادة نحاسية ، هكذا لا يمكن أن تكون مادة بدون صورة . أما الصورة فتقوم بمعزل عن المادة لأنها أكمل وأرق ، وبهذا القيام المكمل قد خالف ابن سينا المعلم الأول ، وذلك لكي يستطيع اثبات خلود النفس التي هي صورة الجسم . ان كل ما نعرفه نطلع عليه بالفعل أو بالصورة ، فيتبع ذلك أن المادة الأولى ليست معروفة بذاتها لأنها لا تتضمن فعلاً بل استعداداً لاقتبال الصورة . اذن كيف يمكننا أن نبرهن على هذه المادة التي لا نستطيع الى تعريفها سبيلاً ، لأنها ليست موجودة في نوع أو في جنس أو في تمييز ؟

نحن نعرف بدءذي بدء، بحواسنا الخارجية انه توجد أجسام تملك صوراً حسيّة ، وعندما تكون في الفعل ، تتضمن أقطاراً معينة . غير أن هذه الأجسام ليست هي كذلك لأنها تملك بالفعل أقطاراً مثلثة ، بل لأنها قابلة لأن تقتبل تلك الأقطار أو ترفضها لأن الأقطار لا تركّب الأجسام بما انها أجسام ، بل تنسب الى الأجسام نسبة العوارض الى الجوهر . إن السطح مثلاً لا يدخل في تحديد الجسم بما أنه جسم ، ولكنه يدخل في تحديد الجسم بما أنه متناه . اذن هو عارض جسمي متغير وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتصور الجسم بما هو جسم دون أن نفتكر ضرورة بأنه متناه . وبما أن كل جسم يملك صورة هي موضوع للعلم الطبيعي ، كذلك يملك امتدادات وأقطاراً محدودة تدخل مقولة الكليات ، وتكون موضوعاً لعلم آخر . إن هذا الكتاب الموجود بين يدي الآن له ثلاثة أقطار تقاس وتحد بالأرقام ، وله فوق ذلك صورة محسوسة بها يقوّم كماله ، ويدرس ويوصف في علم آخر . اذن ان أقطار الأجسام لا تبقى دائماً غير متغيرة [2] . وهذا القول

---

(١) راجع النجاة ص ١٥٩

(٢) طالع كتاب جميل صليبا بعنوان Etude sur la mét. d'Avicenne. Page 66.

يطلق على الصورة أيضاً لأنها إما أن تكون نفس الاتصال، أو تكون طبيعة يلزمها الاتصال حتى لا توجد هي إلاّ والاتصال لازم لها. فان كانت نفس الاتصال فقد يكون الجسم متصلاً ثم ينفصل فيكون لا محالة شيء هو بالقوة كليهما، فليس ذات الاتصال بما هو اتصال قابل للانفصال لأن قابل الاتصال لا يعدم عند الانفصال، والاتصال يعدم عند الانفصال. فاذن شيء غير الاتصال هو قابل للانفصال، وهو بعينه قابل الاتصال. فظاهر أن ههنا جوهراً غير الصورة الجسمية، هو الذي يعرض له الانفصال والاتصال معاً، وهو مقارن للصورة الجسمية ولا يمكن أن يوجد مفارقاً وهو ما نسميه مادة[1] فيتضح:

١ — إن المادة لا يمكنها أن توجد بمعزل عن الصورة، ولكن الصورة الكاملة كالنفس البشرية مثلاً يمكنها أن توجد بدون المادة، بل أن المادة هي سجن لها.

٢ — فساد شيء يكون تكويناً لشيء آخر، وتكوين شيء يكون فساداً لشيء آخر فالموجودات بأجمعها تفسد وتتكوّن بموجب هذه السنة، ولن تجد لسنة الله تبديلاً!

وإذا سلمنا بهذه النظرية التي لا يزال ينهجها اتباع الفلسفة المدرسية، فعلينا أن نسلم بتقسيم الموجودات على هذه الطريقة:

أول الموجودات في استحقاق الوجود الجوهر المفارق غير الجسم الذي يعطي صورة الجسم، وصورة كل موجود، ثم الصورة، ثم الجسم ثم الهيولي، وهي وإن كانت سبباً للجسم، فانها ليست بسبب يعطي الوجود بأنه محل لنيل الوجود، وللجسم وجودها، وزيادة وجود الصورة فيه التي هي أكمل منها.. فان أولى الأشياء بالوجود هو الجوهر ثم الأعراض، وفي الأعراض ترتيب في الوجود أيضاً[2]

٣ — ﴿ مجمل باقي الطبيعيات ﴾ بعد أن يفرغ الشيخ الرئيس من تقرير ما تقدم المقالة الثانية فيتكلم عن لواحق الأجسام وعن الحركة وعن الاسطقساط أي العناصر النار والماء والهواء والتراب.

ولقد تأثر في نظرياته تلك بأقوال الفلاسفة اليونانيين الذين اختلفوا أيما اختلاف في المبادىء الطبيعية. فجاء أرسطو ونقدهم نقداً عسيراً، وجعل المبادىء الطبيعية ثلاثة فقط لأجل تفسير الأجسام الطبيعية وتغيراتها. فالأول الهيولي أو المادة الأولى، والثاني العدم، والثالث الصورة. فابن سينا حذف العدم وجعل للطبيعة مبدأين هما الهيولي والصورة

---

(١) النجاة ص ٣٢٩ (٢) الشهرستاني الجزء الثالث ص ١٢٢ (٣) النجاة ص ١٦٩ و ١٧٠

الفصل السادس

النفس في نظر ابن سينا

كان ابن سينا أول فيلسوف مسلم درس علم النفس دراسة شاملة، وتعمق فيه تعمقاً عميقاً، وكتب فيه كثيراً. نحن لا ننكر أن الشيخ الرئيس قد اعتمد في دراسته علم النفس على آراء أرسطو، لكنه قد أفاد أيضاً من مصادر أخرى لم يعرفها أرسطو، ولا سيما من الدراسات الطبية والتشريحية لعلماء القرون التالية لعصر المعلم الأول، فجاءت كتابات أبو علي في هذا العلم أكمل من كتابات أرسطو. والحق يقال إن علم النفس السينوي هو المثال الوحيد الكامل لعلم النفس القديم على العموم. وكان له نفوذ عظيم في العصور التالية بين المسلمين. وأثر تأثيراً كبيراً في أفكار الفلاسفة اللاتينيين طوال العصر الوسيط كما يبدو ذلك في مؤلفات ألبرت الكبير، والقديس توما الأكويني، ودون سكوت وغيرهم من أساطين الفلسفة المدرسية [1].

وعلم النفس في نظر ابن سينا جزء من علم الطبيعة. وهو ينقسم الى قسمين رئيسيين: قسم يمكن أن نسميه علم النفس الميتافيزيقي، وهو يشمل البحث في اثبات وجود النفس، وماهيتها، وهل هي مادية أو غير مادية، وعلاقتها بالجسم، وخلودها... وقسم يمكن أن نسميه علم النفس الطبيعي، وهو يشمل دراسة القوى النفسية المختلفة [2] وسوف ندرس في هذه الصفحات رؤوس مشاكل هـذا العلم كما عرضها الشيخ الرئيس

١ – ﴿وجود النفس﴾ يعتقد ابن سينا ان العقل بقوته الذاتية يمكنه أن يبرهن على وجود النفس. وأقوى برهان يأتينا به برهان الحدس والمحاكمة كما يسميه.

اننا نرى أجسامنا تتغذى وتنمو وتتحرك، ونعرف من الاختبار أن هذه الصفات ليست من خاصات الأجسام، فندرك بالحدس أن فينا مبدأ تصدر عنه هـذه المعلولات، وهو ما نطلق عليه اسم نفس [3].

أدخل مخدعك، واغمض عينيك عن الخارج، واسدد أذنيك عن ضجيج الهاوية،

---

(١) راجع كتاب «الادراك الحسي عند ابن سينا» للاستاذ محمد عثمان نجاتي، ص ١٧ و ١٨.

(٢) المصدر نفسه ص ١٩. (٣) الشفاء ص ٢٧٨

وارجع الى نفسك، واصغ الى داخلك فتسمع صوتاً يناديك: «إنك مهما تحاول لن تستطيع أن تتجرد عن انيتك وفكرك، لأن أول الادراكات وأوضحها على الاطلاق هو إدراك الانسان نفسه!» (١)

لكن باي آلة يدرك الانسان نفسه؟ أبالبصر أم بالسمع أم بالمخيلة أم بالوهم؟ يدرك الانسان نفسه بمعزل عن كل آلة لأن القوة العقلية لو كانت تعقل بالآلة الجسدية يوجب أن تعقل ذاتها وأن لا تعقل الآلة، ولا أن تعقل أنها عقلت، فانه ليس بينها وبين ذاتها آلة، وليس بينها وبين آلتها، ولا بينها وبين أنها عقلت آلة، إذن إن النفس تعقل ذاتها بذاتها وليس بالآلة (٢). قال ابن سينا في كتاب الاشارات ص ١٢٣:

«بماذا تدرك حينئذ ذاتك، وما المدرك من ذاتك؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك أم عقلك، وقوة غير مشاعرك وما يناسبها؟ فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك، أفبوسط تدرك أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر في ذلك حينئذ إلى وسط، فانه لا وسط. فبقي أن تدرك ذاتك من غير افتقار إلى قوة أخرى.»

وقصارى الكلام أن النفس تدرك في أول الأمر، وقبل كل شيء ذاتها ووجودها مجردة عن المادة ولواحقها وبدون آلة ما، لأنه لو كانت تدرك بآلة لكانت الادراكات الشاقة توهنها وتفسدها، كما أن الانفعال الشاق المتكرر يضعف الحس، والرعد الشديد يفسد السمع. وهذا القول يذكرنا بنتيجة لديكارت أوردها في كتاب التأملات وهي: «ان إدراك النفس أسهل وأوضح من إدراك الجسد»

٢ — ﴿حدوث النفس﴾ ولكن من أعطى النفس وجودها، وكيف حلّت في هذا الجسد البالي، ولماذا!

إن الذي خلق النفس هو الله تعالى، على أنه لم يعطها وجودها بنفسه مباشرة بل أسند ذلك الى واهب الصور الذي لا يعطي النور إلا الى مستحقيه.

كان أفلاطون يؤمن بأن النفوس أبدية أزلية وجدت قبل الجسد. أما الشيخ الرئيس فانه نقض هذا القول، وأثبت أن النفس حادثة مع البدن وهاك دليله: «إن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى فان وجدت قبل البدن، فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة. ومحال أن تكون ذوات متكثرة، وأن تكون ذاتاً

(١) شرح الاشارات ص ١٢٢ (٢) النجاة ص ٢٩٢.

إن النفس الانسانية متفقة في النوع والمعنى ، فان وجدت قبل البدن — فإما أن تكون متكثرة الذوات أو تكون ذاتاً واحدة . ومحال أن تكون ذوات متكثرة وان تكون ذاتاً واحدة على مايتبين، فحال أن تكون قد وجدت قبل البدن » (النجاة ص ٣٠٠)

إن النفس لا يمكنها أن تكون متكثرة الذوات ، لأن تكثرها إما أن يكون من جهة الماهية والصورة ، وإما أن يكون من جهة النسبة الى العنصر والمادة . إلا أن الأول باطل لأن النفس ليست متغايرة بالماهية والصورة لأن صورتها واحدة وماهيتها واحدة ، وكذلك الثاني باطل لأن النفس لا يجوز أن تكون واحدة الذات بالعدد ، وتكون موجودة قبل البدن لأنه إذا حصل بدنان حصل في البدنين تفساق . فإما أن يكونا قسمي تلك النفس الواحدة فيكون الشيء الواحد البسيط منقسماً وهذا ظاهر البطلان ، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين ، وهذا لا يحتاج أيضاً الى كثير تكلف في ابطاله . فقد صح اذن أن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها إياه ،ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها ، لذا يجب عليها أن تستعمله وتهتم بأحواله [1] .

إن العلوم لم توجد منطبعة في النفس منذ الأزل كما يظن أفلاطون بل إن الاله سمح بهبوط النفس الى أرض الشقاء لكي تكتسب المعرفة والعلم ، الأمر الذي لا يمكن أن يكون إلاّ باشتراك الحس ، لأن المعرفة تأتينا عن طريق الحس كما يقرر أرسطو [2]

٣ — ﴿ قوى النفس ﴾ إن النفس بما أنها صورة الجسم وكماله فهي ، كما يقول أفلاطون ، مبدأ حركة البدن ، وبالفعل تحركه ،مثلما تحرك النفوس السماوية أجرام الفلك . فيظهر من ذلك أن النفس مشتركة بين النبات والحيوان والانسان والملائكة ، إلا انها في النبات والحيوان كمال الجسم الطبيعي . أما في الانسان والملائكة فهي الجوهر المحرك اللامتناهي . والنفس كجنس واحد ينقسم بضرب من القسمة الى ثلاثة أقسام : نباتية وحيوانية ، وانسانية . وهذا التقسيم يختلف عن تقسيم المعلم الأول الذي جعل قوى النفس أربعاً : الغاذية والحساسة والمحركة والناطقة . ولعل الشيخ فعل حسناً بجمعه الحساسة والمحركة في القوة الحيوانية .

ا — ﴿ النفس النباتية ﴾ يعرّف ابن سينا النفس النباتية بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولد وينمو ويغتذى ، ولها ثلاث قوى : القوة الغاذية ، وهي القوة التي تحيل جسماً آخر الى شاكلة الجسم الموجودة فيه فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه . والقوة

(١) طالع النجاة ص ٣٠١ . (٢) تراجع ابن سينا عن هذا الرأي في آخر حياته.

المنمية ، وهي قوة تزيد في الجسم القائمة فيه . والقوة المولّدة ، وهي قوة تكثّر الأجسام الصادرة عنها . وهذه القوى مشتركة بين النبات والحيوان والانسان .

ب - «النفس الحيوانية» إن النفس الحيوانية هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة ، ولها قوتان محركة ومدركة . فالمحركة تنقسم إلى قسمين : باعثة وفاعلة . الأولى هي القوة النزوعية والشوقية ، ولها شعبتان الشهوانية والغضبية . والثانية هي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات فتجذب الأوتار أو ترخيها أو تمددها بحسب احتياجاتها .

كذلك القوة المدركة تنقطر شطرين : خارجية وداخليـة . المدركة الخـارجية هي الحواس الخمس أو الثماني : البصر والسمع والشم والذوق واللمس . ويشبه أن تكون هذه القوة ، على حد تعبير ابن سينا ، لا نوعاً واحداً بل جنساً لأربع قوى منبثة معاً في الجلد كله . الواحدة حاكمـة في التضاد بين الحار والبـارد . والثانية حاكمة في التضاد بين اليابس والرطب . والثالثة حاكمة في التضاد بين الخشن والأملس [1]

والمدركة الداخلية لها قوى تدرك المحسوسات ، ولها قوى تدرك معاني المحسوسات. والفرق بين إدراك الصـورة وإدراك المعنى أن الصورة هي الشيء الذي تدركه النفس الباطنـة والحس الظاهر معاً ، وأن المعنى هو الشيء الذي تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً . مثال الأول ادراك الشاة صورة الذئب أعني شكله وهيئته ولونه . فإن نفسها لم تدركها لو لم يدركها قبلاً حسها الظاهر . ومثال الثاني إدراك الشاة المعنى المضاد في الذئب وهو المعنى الموجب لخوفها إياه وهربها من غير أن يكون الحس يدرك ذلك البتة . فالذي يدرك من الذئب أولاً بالحس ثم بالقوى الباطنة هو الصورة ، والذي تدركه القوة الباطنة دون الحس هو المعنى [2] .

ثم بعد ذلك تأتي قوة «فنطاسيا» أي الحس المشترك ، وهي قوة مرتبة في أول التجويف المقدم في الدماغ تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعـة في الحواس الخمس متأدية إليه .

ومن القوى البـاطنة قوة الخيال أو المصورة وهي تحفظ صور المحسوسات بعد غيابها ، ومرتبة في التجويف المقدم من الدماغ ، لأن قوة قبول الصور غير قوة حفظها .

ثم المتخيلة ، وهي قوة مرتبة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة ، وتسمى مفكرة بالقياس الى النفس الانسانية . ثم الوهمية ، وهي قوة مرتبة في نهاية التجويف الأوسط

---

(١) النجاة ص ٢٦١ (٢) النجاة ص ٢٦٥

من الدماغ ، تدرك من المحسوس ما لا يحس . ثم القوة الحافظة الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في التجويف المؤخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات .

هذه قوى النفس الحيوانية كما أوضحها الرئيس ، وهي لا تختلف إلاّ قليلاً عن النظام الذي وضعه لها أستاذه الفارابي . إلا أن ليس جميع الحيوانات سواء ، فنها ما يملك الحواس الخمس ، ومنها ماله بعض دون بعض . ويا حبذا لو وضع لنا ابن سينا درساً وافياً عن أنواع الحيوانات وما تملكه من قوى !

ح — « النفس الناطقة » يحدها الشيخ بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية . فاذن ابن سينا لم يميّز بين النفس الناطقة والعقل الانساني .

تنقسم قوى الناطقة الى عاملة وعالمة مع أن القوتين يطلق عليهما اسم عقل . فالقوة العاملة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية ، وتنسب إما إلى القوة الحيوانية النزوعية وإما إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة وإما الى نفسها . فاذا نسبت الى القوة الحيوانية النزوعية أحدثت للانسان هيئات تختص به مثل الضحك والخجل وما أشبههما . واذا نسبت الى القوة الحيوانيـة المتخيلة والمتوهمة سببت للانسان استنباط التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واختراع الصناعات . وإذا نسبت الى ذاتها ولّدت الآراء الذائعة المشتركة بين العقلين العملي والنظري . فتكون إذن القوة العاملة هي العقل العملي ، والقوة العالمة هي العقل النظري .

أما العقل النظري فهو قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . وهذه القوة النظرية لها الى هذه الصور نسب . وذلك أن الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئاً قد يكون بالقوة قابلاً له ، وقد يكون بالفعل . والقوة تقال على الاستعداد المطلق للقوة ، وعلى الملكة ، وعلى كمال القوة . فالقوة النظرية اذن تنسب الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة المطلقة حتى تكون هـذه القوة للنفس التي لم تقبل بعد شيئاً من الكمال الذي يحسبها ، وحينئذ تسمى عقلا هيولياً وهـذا يملكه كل شخص . وتنسب أيضاً الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الممكنة ، وهي أن تكون القوة الهيولية قد حصل فيها من المعقولات الأولى (كالكل أعظم من الجزء) التي يتوصل منها وبها الى المعقولات الثانيـة وتسمى عندئذ عقلاً بالملكة . وأخيراً تنسب القوة النظرية الى الصورة المجردة نسبة ما بالقوة الكمالية وهـذا ان يكون حصل فيها أيضاً الصورة المعقولة الأولية ،

إلاّ أنه ليس يطالعها ويرجع إليها بالفعل فعقلها وعقل أنه عقلها ، ويسمى عقلاً بالفعل لأنه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب . أما اذا نسبت القوة النظرية الى الصورة المجردة نسبة ما بالفعل المطلق فيكون حينئذ عقلاً مستفاداً ، وهو عبارة عن عقل كامل تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها ويعقلها بالفعل ، ويعقل أنه يعقلها بالفعل . فهذه مراتب النفوس التي تسمى عقولاً نظرية ، وهي تنتهي عند العقل المستفاد الذي به يتم النوع الانساني . ولما كان لا يمكن الانتقال من القوة إلى الفعل إلاّ تحت تأثير علة موجودة بالفعل كان من الضروري أن نقول بوجود عقل مفارق للعقل الانساني ، هو العقل الفعّال الذي تشرق منه المعرفة على عقول الناس

وترتيب درجات العقول النظرية عند ابن سينا لا يختلف إلاّ اختلافاً جزئيّاً عن الترتيب الذي وضعه الفارابي أستاذه ودليله في الفلسفة .

والخلاصة إن العقل العملي يسيطر على سائر قوى البدن ، ويوجه سياسة الجسم وأخلاقه كيفما شاء . أما العقل النظري فهمته لا تتعدى الاتجاه الى المبادىء العالية ، وهو النفس البشرية المجردة .

٤ — ﴿الفرق بين الادراكات﴾ إن الادراك يكون إما بالحس أو بالتخيل أو بالوهم أو بالعقل . ويشبه أن يكون أخذ صورة المدرك ، حتى اذا كان ماديّاً فيأخذ صورته مجردة عن المادة تجريداً ما .

فالحس يأخذ الصورة عن المادة دون أن ينزع اللواحق التي لها من جهة المادة ، واذا زالت النسبة بينها وبين المادة بطل ذلك الأخذ ، لأنه لا يمكنه أن يستثبت على تلك الصورة إن غابت المادة .

والخيال يبرىء الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة أشد ، لذلك إذا غابت المادة تبقى الصورة في الخيال ، إلاّ أنها لا تكون مجردة عن اللواحق المادية ، لأن الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما [1]

والوهم يرتفع قليلاً عن هذه المرتبة في التجريد لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها بمادية ، وان عرض لها أن تكون في مادة كالخير والشر والموافق والمخالف . فهذا النزع أشد استقصاء وأقرب الى البساطة من النزعين الأولين ، إلاّ أنه مع ذلك لا يجرد هذه

---

(١) النجاة ص. ٢٧٧

الصورة عن لواحق المادة لأنه يأخذها جزئية .

وأما العقل فانه ينزع الصورة عن المادة من كل وجه ، وعن لواحق المادة معها في أخذها أخذاً مجرداً . لذا لا يمكن الحس والخيال والوهم أن تدرك الكليات ، بل إدراكها محصور في الجزئيات ، وبالتالي فانه لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد ، ولا من المدرك للكلي بمادي [1] .

٥ — ﴿ وحدة النفس ﴾ مما تقدم ذكره يظهر أن النفس البشرية متعددة الأقسام ، كثيرة القوى ، لكنها على الرغم من ذلك كله لا تزال واحدة كما يثبت الشيخ . إن النفس الانسانية بل سائر النفوس هي في الجسم كالمحرك في السيارة ؛ فكما أن المحرك ولو حرك آلات كثيرة يعد واحداً ، كذلك النفس وهي تبدأ الحركة في البدن يجب ان تكون واحدة . وكما أن المحرك لا يحرك السيارة ما لم تكن كاملة بسائر الآلات ، كذلك النفس لا تقوم بعملها في البدن ما لم يكن كاملاً مهيأ لاقتبال ذلك .

لو كانت قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة لكان للحس مبدأ على حدة ، وللغضب مبدأ على حدة . غير أننا نعرف أن الغضب لا يصدر إلاّ عن الحس ، الأمر الذي يبرهن على أن قوتي الغضب والحس تجتمعان في ذات واحدة ، كما تجتمع آلات السيارة حول المحرك . فهناك اذن مبدأ واحد لقوة الغضب وقوة الحس .

أجل إن قوى النفس منفصلة متعددة ، ولكن انفصالها وتعدادها ليس سبباً لتكثير النفوس ، لأن القوى المتعددة يمكنها أن تنضوي الى نفس واحدة . ولكي يقرب ابن سينا هذه الفكرة من عقل القارىء يورد المثال الآتي : —

إن الجوهر المفارق نمثله بالشمس ، والبدن بجرم يتأثر عن الشمس ، ونشبه النفس النباتية بمكان تسخينها إياه . والنفس الحيوانية بمكان انارتها له . والنفس الانسانية بمكان اشتعالها فيه ناراً . فان كان ذاك البدن لا يقبل الانارة والاشتعال فيكتفي باقتبال التسخين فقط ، وإن كان أهلاً للانارة فيرضى بها فقط . ثم ان كان الاستعداد ، وهناك ما من شأنه أن يشتعل عن المؤثر الذي يحرق بقوته فتحدث الشعلة جرماً لاقتبال الصور من العقل المفارق . وحينئذ تكون مع المفارق علة للانارة والتسخين ، ولو لم تكن لظل التسخين والانارة كما كانا قبلاً . وهذا تشبيه دقيق مفهوم .

٦ — ﴿ بقاء النفس ﴾ ينقسم الفلاسفة في تقرير مصير النفس الانسانية الى فئات

---

(١) النجاة ص ٢٧٩ .

متعددة أشهرها أربع : فئة تقول إن النفس ليست سوى مادة كباقي المواد ولا تعتقد إلاّ الحس والاختيار . واتباع هـذا الرأي هم الماديون المتطرفون . وقوم لا يسلمون بوجود المادة ولا يرون في مظاهر الكون إلاّ الروح والأفكار ، وهؤلاء هم المثاليون المغالون . وآخرون يقولون بانتقال النفوس بعد الموت من بدن الى بدن وهؤلاء هم أهل التناسخ ، والباقون وهم الأكثرية الساحقة يقولون إن النفس الانسانيـة لا تموت بموت الجسد ، ولن تقبل الفساد أصلاً ، وهؤلاء هم المعتدلون . والشيخ الرئيس ينتمي إليهم وقد أتى لاثبات ذلك ببراهين تختلف قوة وكمالاً ، الاّ أنهـا بجملتها تستحق التقدير ، ونحن الآن نقتصر على إيراد برهانين خوف الاسهاب الممل :

أولاً : في البدن قوة تحركه وتسمى نفساً . وهذه النفس تقتبل المعقولات من العقل الفعّـال ، ولذلك تـكون له محلاً بنوع من الأنواع . والحال ان محل المعقـولات لا يمكنه أن يكون جسماً . إذن النفس البشرية هي لامادية ، وبالبتالي خالدة .

من المحال أن يكون محل المعقـولات جسماً أو مقداراً من المقادير ، لأنه إن كان جسما فإما يكون منقسماً ، وإما غير منقسم . فاذا كان غير منقسم أي نقطة ، فالنقطة هي نهاية ما لا تمييز لها في الوضع عن الخط والمقدار ، ولذا لا يمكنها أن تقبل شيئاً عرضيـاً ، بل كل ما تقبله يجب أن يكون ذاتاً أو مقداراً . والحال ان العقل الفعّـال لا يستطيع أن يكون ذاتاً في جسم واحد لأنه يدبر جميع الأجسام على السواء ، كما انه لا يمكنه أن يكون مقداراً . إذن لا يسوغ لمحل المعقولات أن يكون جسماً غير منقسم .

وإذا فرضنا أن محل المعقولات هو جسم منقسم ، فعلينا من باب الوجوب أن نفرض ان الصورة المعقولة تنقسم ، وحينئذ لا يخلو إما أن يكون الجزآن المنقسمان متشابهين أو غير متشابهين ، فان كانا متشابهين فكيف يجتمع منهما ما ليس إياهما ؟ وان كانا غير متشابهين فانه ليس يمكن أن تـكون الأجزاء غير المتشابهة إلا أجزاء الحد التي هي الأجناس والفصول بالقوة غير متناهية . والمعلوم ان الأجنـاس والفصول الذاتية للشيء الواحد ليست في القوة غير متناهية . اذن ...[1]

ثانياً — إن النفس البشرية هي جوهر بسيط . والبسيط لا ينحـل كما تنحل العناصر . اذن النفس تبقى ولو فارقها الجسد لأنها اسمى منه مادة ، وأغلى قيمة حلّت فيه مكرهة . نحن لا ننكر أن النفس تتألم بتألم الجسد ، ولـكن الجسد بالوقت نفسه هو الذي يعيقها عن بلوغ الـكمـال والاتحاد بالذات العليا ، لذلك إذا كانت مستكملة

(١) النجاة ص ٢٨٥ — ٢٨٩ وطبيعيات الشفاء ص ٣٤٨

بالكمالات لا تحزن لفراق الجسد .

وهذا يذكرنا بقول القديس بولس فيلسوف الأمم : « من ينقذني من جسد الموت هذا لأنحل وأصير مع الله » . ولابن سينا غير ذلك براهين متعددة عميقة ، منها برهان علاقة النفس بالجسد وهو وارد في كتاب النجاة (ص ٣٠٢ — ٣٠٩) .

أما مسألة التناسخ فان ابن سينا يبطلها بالدليل الآتي . إذا فرضنا أن نفساً تناسختها أبدان ، وكل بدن يستحق بذاته نفساً تحدث له . وتتعلق به فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً . وكل حيوان يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المعرفة والمدبرة . فان كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي بنفسها، ولا تشتغل بالبدن فليس لها علاقة بالبدن لأن العلاقة لم تكن إلا بهذا النحو ،فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه . إن المقام لايسمح لنا بأ كثر مما قلناه عن علم النفس السينوي ، انما لا نود نفض القلم من هذا الفصل قبل أن نورد موجزاً لتقسيم الوظائف النفسية في نظر الشيخ الرئيس .

النفوس ثلاثة : النفس النباتية ، والنفس الحيوانية ، والنفس الناطقة . للنفس النباتية ثلاث وظائف : التغذي ، والنمو والتولد . وللنفس الحيوانية ، فوق ما للنفس النباتية ، وظيفتان ١ — « الادراك وهو إما بالحواس الظاهرة ، وهي البصر والسمع والشم والذوق واللمس ، واما بالحواس الباطنة وهي الحس المشترك . والمصورة والمتخيلة ، والوهم والذاكرة ٢ — الحركة وهي إما بالنزوع الذي يكون بالشهوة والغضب وإمابالاجماع أي فعل الحركة . ثم للنفس الناطقة ، علاوة على ما ذكر ، العقل العملي والعقل النظري .

وهذا التقسيم الذي وضعه ابن سينا للوظائف النفسية يشبه في أساسه التقسيم الذي وضعه أرسطو من قبل . ولكنه يختلف عنه في عدد الحواس الباطنة . فيقول أرسطو بثلاث حواس باطنة فقط هي الحس المشترك ، والتخيل ، والذاكرة . اما المصورة والوهم فغير موجودين عند أرسطو . ويختلف تقسيم ابن سينا أيضا عن تقسيم أرسطو في درجات العقل . وتقسيم الشيخ الرئيس تمسك به أيضاً الغزالي ، وعن طريقه وصل الى الغرب ، وتمسك به فلاسفته في العصر الوسيط [(١)] .

وعليه اذا فهمنا بالابداع اخراج نظريات جديدة في عالم الفكر ، فان ابن سينا ابعد من أن ينسب إليه الابتكار في علم النفس. ولكن اذا فهمنا بالابداع ضم نظريات وآراء بعضها الى بعض ثم نحتها نحتاً علمياً ، فان ابن سينا من هذا القبيل يكون مبدعاً .

(١) كتاب الادراك الحسي عند ابن سينا لمحمد عثمان نجاتي

الفصل السابع

العلل والوجود

علم أرسطو أن العلم الالهي يدرس الوجود بما هو وجود ومحمولاته الجوهرية ، بينما سائر العلوم يقتطع كل منها جزءاً من الوجوه ، ويبحث في محمولات هذا الجزء فقط . ولما كنا نطلب المبادىء الاولى وأعلى العلل ، فهناك بالضرورة موجود ترجع اليه بالذات هذه العلل والمبادىء [1] ، وهذا الموجود هو الله تعالى لأنه على ما اتفقت عليه الآراء كلها ليس مبدا لموجود معلول دون موجود معلول آخر. بل هو مبدأ للوجود المعلول على الاطلاق [2] ، وبما ان الله هو أشرف الموجودات وأسماها ، كان العلم الالهي أعلى العلوم وأسماها . وهذا الكلام أخذه ابن سينا عن المعلم الأول من غير ما تعديل .

١ — ﴿العلل﴾ كل علة مبدأ . وليس كل مبدأ علة ، فالوالد هو علة الابن ومبدأه ، والنقطة هي مبدأ السطر وليست علته . وهذا التعليم مأخوذ عن أرسطو . إلا أن الشيخ الرئيس قد خلط بين العلة والمبدأ ، وهذا خلف . وقد انتبه ناشر كتاب النجاة المصري الى هذه الغلطة وعلق عليها : « قوله ومباديه لو تركه لكان أولى وأصوب ، فانه لا مبدأ للموجود المطلق أصلاً وإلا لكان مبدأ لنفسه » (ص ٣٢٢) .

عرفنا من الطبيعيات أن الشيء يتركب من الهيولي والصورة ، فهما اذن علتان ذاتيتان يتكوّن منهما الشيء نفسه . الأولى تسمى العلة المادية ، والثانية العلة الصورية . مثال ذلك الخشب للسرير هو علة مادية له لأن السرير كامن بالقوة في الخشب ، والشكل أو التأليف للسرير هو العلة الصورية التي جعلت الخشب سريراً .

على أن العلة تقال أيضاً على نحوين آخرين الواحد ما منه يكون شيء أي الانتقال من وجود الى وجود آخر ، أو الانتقال من اللاوجود الى الوجود . والثاني الغاية التي تقصد إليها حركة الانتقال . النحو الاول مبدأ الحركة ويسمى علة فاعلية ، والنحو الثاني غاية الحركة ويسمى العلة الغائية . وهذا التعليم مأخوذ أيضاً حرفيّاً عن المعلم الأول [3] .

---

(١) الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ، الطبعة الاولى ، ص ٢٢١

(٢) النجاة ص ٣٢٢ (٣) كتاب كرم المذكور ص ١٧٧ .

قال الشيخ الرئيس : « والغاية بما هي شيء فانها تتقدم سائر العلل ، وهي علة العلل في انها علل ، وبما هي موجودة في الأعيان قد تتأخر ، وإذا لم تكن العلة الفاعلة هي بعينها العلة الغائية كان الفعل متأخراً في الشيئية عن الغاية ، وذلك لأن سائر العلل إنما تصير عللاً بالفعل لأجل الغاية ، وليست هي لأجل شيء آخر ، وهي توجد أولاً نوعاً من الوجود فتصير العلل عللاً بالفعل . ويشبه أن يكون الحاصل عند التمييز هو أن الفاعل الأول والمحرك الأول في كل شيء هو الغاية . فان الطبيب يفعل لأجل البرء وصورة البرء هي الصناعة الطبية التي في النفس وهي المحركة لارادته الى العمل . وإذا كان الفاعل أعلى من الارادة كان نفس ما هو فاعل هو محرك من غير توسط من الارادة التي تحدث عن تحريك الغاية . وأما سائر العلل فان الفاعل والقابل قد يتقدمان المعلول بالزمان ، وأما الصورة فلا تتقدم بالزمان البتة. والقابل دائماً أحسن من المركب والفاعل أشرف ، لأن القابل مستفيد لا مفيد ، والفاعل مفيد لا مستفيد »[1]

وبكلام وجيز : إن إبن سينا يثبت ستة أنواع من العلل : أولاً ـ العنصر أي مادة المركب . ثانياً ـ صورة المركب . ثالثاً ـ الموضوع . رابعاً ـ صورة الهيولي . خامساً ـ الفاعل سادساً ـ الغاية . إلا أن مادة المركب تذوب في الموضوع لأنهما معاً علة بالقوة للشيء المزمع أن يكتسب وجوداً ، وصورة المركب تمتزج بصورة الهيولي لأنهما معاً علة بالفعل .

ومعلوم أن الهيولي والصورة لا يمكنهما أن يكونا علة إلا للصادر عنهما الذي هو ممكن بذاته . والوجود الممكن يصبح ضرورياً بتدخل وجود آخر يعد علة له ، فيكون ابن سينا لا يعلم إلا بوجود علة واحدة مطلقة ، وهي واجب الوجود . فان جميع الأشياء التي تصدر عن واجب الوجود لا تملك بذاتها إلا امكاناً فقط ، ولذلك هي معلولة[2] وأما واجب الوجود فلا علة له ولا ابتداء ، لأنه لا يستمد الوجود من كائن آخر ، بل ذاته هي عين وجوده كما سوف نبين فيما يلي :

٢ — ﴿ الوجود ﴾ إن ابن سينا لم يكتب على وجه التفصيل والاستدلال المنطقي التأليفي في موضوع الوجود ، بل جل ما قاله هو نتف وشذرات في المنطق والالهيات وزعها في منطق الاشارات والتنبيهات ، وما بعد الطبيعة التابع ايضاً للاشارات والتنبيهات ، وفي منطق النجاة والشفاء ، وفي إلهيات النجاة والشفاء ، وفي غير ذلك من

---

(١) النجاة ص ٣٤٥ - (٢) كتاب الدكتور جميل صليبا الفرنسي المذكور سابقاً ص ٧٥

رسائله المختصرة . فهو والحالة هذه لم يقرر نظرية في كتاب أو فصل مستقل . وإذا كان الباحثون الافرنج قد بالغوا أكثر من العرب في دراسة ابن سينا ونظريتـه الوجودية ، فانهم مع ذلك قد نسبوا إلى الشيخ الرئيس نتائج كثيرة لم تخطر له على بال . من ذلك أطروحة الآنسة جواشون التي وضعتها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة . فان الدكتورة قد أنطقت ابن سينا بما لم ينطقه ، ونسبت إليه ما لم يكتبه أو يفكر فيه بالصفة التي شرحتها.

إن نظرية ابن سينا الوجودية تلخص بنتيجتين : الأولى قرر فيهـا تشابه الوجود بالفصل الحقيقي بين المـاهية والوجود . والثانية مال فيها إلى وحدة الوجود في تكوين العالم . وهذه النتيجة محلها في نظرية الصدور التي سوف ندرسها فيما بعد .

أما الوجود نفسه فان ابن سينا يفهمه كما فهمه أرسطو من قبله ويقرر أنه هو أول ما يرتسم في النفس عن طريق معرفتنا الحسّية للأشياء الخارجية التي نراها ونلمسها . قال الشيخ الرئيس : « إن الموجود والشيء والضروري معانيهما ترتسم في النفس ارتساماً أوليّـا[1] » ويبعد ابن سينا في الاستدلال فيبرهن على أن الوجود ، ولو كنا نكتسبه بالتجربة الحسّية ، إلاّ أنه موضوع ذاتي لفكرنا ، وحدس أولي مطلق . قال :

« يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة وخلق كاملاً . لكنه حجب بصره عن مشاهدة الخارجات ، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويّـا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً مما يحوج الى ما يحس وفرّق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس . . . فلا شك في اثباته لذاته موجوداً ، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه ولا باطناً من أحشائه ، ولا قلباً ولا دماغاً ولا شيئاً من الأشياء من خارج ، بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لهـا طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً . ولو انه أمكنه في تلك الحال أن يتخيّـل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً من ذاته[2] » . وهـذه الفكرة تعد تمهيداً [لكوجيتو ديكارت في منهجه أي [أنا أفكر اذن أنا موجود] .وقد تمسك ابن سينا بهذه الفكرة طوال حياته ، الأمر الذي يدلنا على أنها فيض تأملاته الرصينة .

وظن بعض الدارسين أن ابن سينا يقول بالحد الاسميّ في الوجود الذي لا يوافق إطلاقاً أية حقيقة خارجية . ولو كان لهـذا القول بعض الأثر في كتاب النجاة وغيره من مؤلفات ابن سينا ، إلاّ أن البعد عن ذلك واضح في كتاب الاشارات والتنبيهات ، لأنه يقول صراحة : « إن الحد قول دال على ماهية الشيء . . . ويجب أن تعلم أن الغرض في

(١) الهيات الشفاء ، طبعة طهران ، ص ٢٩١ (٢) الشفاء ص ٢٨١ وغيرها

التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق ، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو في الماهية[١] » . ومتى دل الحد على الماهية امتنع أن يكون اسمياً لأن الماهية لا تكون أسماً فقط ، ولو كانت منفصلة عن الوجود .

ولم يكتف ابن سينا بالتمييز المنطقي بين الوجود والماهيـة ، لكنه قال أيضاً بالتمييز المتافزيقي بينهما كما قال ذلك قبله الفارابي . وقد استعار القديس توما من ابن سينا تحليل فكرة الماهية الممكنة لا الواجبة في الموجودات ليبرهن على الفصل بين الوجود والماهية ، فالموجود الواجب الوجود تكون ماهيته عين وجوده . وصحح النظرية السينوية بالنسبة الى فكرة الممكن لأنه لاحظ أن المـادة بذاتها لا تميل الى اللاوجود ، بل الى الوجود . وهذا مخالف لابن سينا الذي كان يوجّه الماهيات أيضاً الى اللاوجود .

وبينما يحاول ابن سينا توثيق الترابط بين الماهية والوجود في جانب الخلق والتكوين ، اذا به يفصل بينهما من وجهة نظر عرضية حتى انه يتجاهل ما تستمده الماهية من الوجود . أما القديس توما فيرفض القول بأن الوجود عرض بسيط ، لأن الموجود له صورة مادية ملموسة . لكنه يقرر مثل ابن سينا الفصل الحقيقي بين الوجود والماهية[٢] .

على كل حال إن نظرية ابن سينا الوجودية قد تركت أثراً جليلاً في الفلسفة الأوربية ، وظلت مسرحاً لبحوث قيمة خلال قرنين كاملين ، وخلدت بعض نتائجها على وجه الدهر ، فضلاً عن أن معجمية القديس توما الفلسفية قد أفادت من مترجمي ابن سينا لفظتين استعملهما في كتاباته طوال حياته وهما لفظا الوجود والماهية . انما من الصعب علينا أن نتحدث عن أثر ابن سينا في القديس توما ، لأن عبقرية هذا القديس « قد استخدمت معطيات مختلفة جداً مع محافظتها دائماً على بصيرتها النقادة ، التي هي المقياس والطمأنينة الفكريان اللذان سمحا له بوزن كل شيء دون أن يكون مقوداً به[٣] » .

---

(١) الاشارات والتنبيهات ، طبعة الاستاذ سليمان دنيا سنة ١٩٤٧ ، المنطق ص ٥٦ —

(٢) فلسفة ابن سينا وأثرها في أوربا خلال القرون الوسطى للآنسة جواشون ، الترجمة العربية ص ١١٨

(٣) المصدر نفسه ص ١٢٠ — وان شئت التوسع في هذا الموضوع فراجع مقالنا في مجلة « الكتاب » عدد أبريل ١٩٥٢

الفصل الثامن

الله تعالى

فطر الانسان على حب معرفة الفاعل . فاذا شاهد تمثالاً أبدعته يد فنان عبقري أو رأى رسماً متقحلاً لا تناسب بين خطوطه وألوانه ، فأول عبارة يرسلها : « من صنع ذلك ؟ » إذن لا تثريب على الفلاسفة إذا تأملوا الموجودات مليّاً وتساءلوا عن مبدعها ، وخصصوا القسم الأكبر من كتاباتهم لمعرفة الخالق وتحديد العلاقة بينه وبين مخلوقاته .

١ — يعتقد ابن سينا كأستاذه الفارابي أننا نتسلق من معرفة الموجود النسبي إلى معرفة الموجود المطلق . أو بعبارة أصرح : معرفتنا للوجود الممكن توصلنا الى معرفة واجب الوجود . وهذا حقيقي لأن الموجودات في الطبيعة معروضة للكون والفساد ، ومن ثم ممكن وجودها وعدمها بعد وجود . إلاّ أن سلسلة الممكنات لا تكون غير متناهية ، لأنها إذا كانت غير متناهية تبقى ممكنة الوجود بذاتها ، ولا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود . وبما أن الممكن الوجود لا يقدر أن يتناول وجوده من ذاته لكونه ممكناً ، فيجب إذن أن يأخذ وجوده من واجب الوجود الذي يعطي الممكنات الوجود ، وهو ما نسميه الله . وهذا الدليل نجده عند أرسطو (فيما بعد الطبيعة م ١٢ ف ٦) بالصيغة التالية : « الجواهر أوائل الموجودات ، فاذا كانت كلها فاسدة كانت جميع الموجودات فاسدة . . اذا كانت القوة متقدمة على الفعل ، فان شيئاً مما هو موجود لم يكن يوجد » . إلاّ أن المعلم الأول يربط الموجود الواجب بقدم العالم والحركة ، أما ابن سينا فيخلص الدليل من هذه الربطة ، ويرى أن نظرية القوة والفعل تحتم إثبات الفعل الواجب لتفسير ما هو بالقوة . وعن ابن سينا أخذ القديس توما الأكويني هذا الدليل ، واثبته تحت البرهان الثالث على وجود الله .

وللشيخ الرئيس برهان آخر لاثبات وجود الله هو دليل العلل . ونحن نرى أن كل موجود ممكن إما أن يكون مع امكانه حادثاً أو غير حادث . فان كان غير حادث ، فاما أن يتعلق ثبات وجوده بعلة أو بذاته . فان كان بذاته فهو واجب لا ممكن ، وان كان بعلة ، فلا يجوز التسلسل بالعلل الى غير نهاية ، فلا بدّ من اثبات علة فاعلية أولى . وهذا البرهان مقتبس من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (م ٢ ف ٢) إلاّ أن المعلم الأول

لا يعرضه لبيان وجود الله بالتخصيص بل لاثبات علة أولى تفعل بوسائل مترتبة فيما بينها . أما ابن سينا فيرمي من وراء كلامه لاثبات علة مطلقة طائفة (النجاة ص ٣٨٦ وما بعدها) . وعن ابن سينا أخذ القديس توما الأكويني هذا الدليل ، وأثبته بالعدد الثاني من أدلته ، ولكنه لم يربط العلة بالممكن بل ربط الموجود المتحرك بالعلة الفاعلة . وهذا أوضح .

٢ — بعد العلم بوجود الله يحاول الشيخ الرئيس تعريف ماهيته ، ويثبت أن الماهية والوجود في الله هما شيء واحد ، لأننا اذا فصلنا ماهيته عن وجوده جعلناه متجزءاً وقابلاً للقبلية والبعدية ، وفيه شيء ما بالقوة الأمر الذي لا يلائم واجب الوجود لأنه هو الكمال بالذات ، والوجود المطلق ، والعلة الأولى ، والمبدأ الأول لجميع الموجودات ، والواجب التام الذي ليس له حالة منتظرة .

وبما أن واجب الوجود خال من القوة ، وكل شيء فيه هو بالفعل ، فيتبع ذلك أنه تعالى بسيط . وهـذا واضح لأن الله ليس بجسم ، ولا مادة جسم ، ولا صورة جسم ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة ، ولا له قسمة لا في الكم ، ولا في المبادىء ، ولا في القول ، ولا يقع تحت حد أو برهان ، منزه عن الكم ، والكيف ، والمـاهية ، والأين ، والمتى ، والحركة . والقديس توما الأكويني قرر المبدأ الذي سار عليه ابن سينا في الوصول الى معرفة ماهية الله إذ أثبت في هـذا الصدد أن أول ما يقمين فعله تمييز الله من سائر الموجودات ، وهـذا ما يدل عليه بالصفات السلبية التي تقول ما ليس هو ، ثم بعد ذلك نضيف اليه الصفات الثبوتية التي تدل على كمالاته .

٣ — أقام الشيخ الرئيس الدليل على صفات الله الثبوتية فأخذ عن الدين الاسلامي فكرة الوحدانيـة ، وحقيقـة الله ، وأنه تعـالى لا ند له ولاشريك ، وبرهن على ذلك فلسفيـاً ، وقد جاراه في ذلك القديس توما الأكويني ، وتوسع في النتـائج التي توقف عندها ابن سينا .

٤ — ان طبيعة الوجود بما هي كذلك غير ممتنع عليها أن تعقل ، وانما يعرض لها أن لا تعقل اذا كانت في المادة أو مكتنفة بعوارض المـادة . والحال أن الله مجرد عن المادة ولواحقها ، فاذن هو عقل . وبمـا أنه يعرف أن لذاته هوية مجردة فهو عاقل ذاته . وبما أنه يعد لهويته ذاتاً ، فهو معقول ، وكون الأول عاقلاً ومعقولاً لا يوجب فيه كثرة البتة ، لأن تحصيل الأمرين ليس إلا اعتبار أن له ماهية مجردة هي ذاته ، وأن ماهية مجردة هي ذات له ، وهذا تقديم وتأخير في ترتيب المعاني ، والغرض واحد .

٥ — أما الجمال والكمال والبهاء اللامتناهي فتقوم في الماهية العقلية المطلقة والخيرية المحضة البريئة عن كل نحو من أنحاء النقص . والواجب الوجود له الجمال والبهاء المحض ، وهو مبدأ كل اعتدال . وبما أن كل جمال ملائم ، وخير مدرك هو محبوب ومعشوق ، فظهر أن الله هو محبوب ومعشوق لأنه في غاية الكمال والجمال والبهاء . والذي يعقل ذاته بتلك الغاية في البهاء والجمال ، وبتمام التعقل ويتعقل العاقل والمعقول على أنهما واحد بالحقيقة يكون ذاته لذاته أعظم عاشق ومعشوق وأعظم لاذ وملتذ[1] . وهذه المبادىء مأخوذة عن أرسطو الذي أثبت أن المحرك الأول يحرك دون أن يتحرك ، وهذا شأن المعشوق والمعقول[2]

ونظرية ابن سينا هذه في العقل والعاقل والمعقول ، وفي العشق والعاشق والمعشوق لا تختلف في شيء عن نظريات الفلاسفة المسيحيين لشرح عقيدة التثليث . وقد علق الغزالي صاحب العقل الجبار على ذلك بقوله : « لا مشاحة في الألفاظ إذا اتفقت المعاني » .

٦ — وشعر ابن سينا بأن نظريته هذه تبعده عن دائرة الدين الاسلامي كما تفهمه العامة على الأقل ، فحاول تبرير مسلكه في رسالة « العروس » وفي غيرها من كتاباته ليحمي نفسه من تألب الجماهير عليه ، فأوضح أن أشرف الناس في هذا العالم من كانت نفسه النطقية عقلاً بالفعل ، وهذا الشريف هو النبي المؤيد بروح من عند الله . والنبي يكلم الناس على قدر عقولهم ، وليس عليه أن يشرح لهم النظريات الفلسفية ، لأنهم لا يفهمونها بل عليه أن « يوجب عليهم منبهات حركات وسكنات ، وهي الصلاة والصوم ، ويوجب الستر على النساء ، ويعلم أن الأطراف عبيد بالطبع »

ونحن نعتقد أن هذا الشرح كان تمهيداً لنظرية ابن رشد القائلة بحقيقتين : حقيقة قرآنية ، وحقيقة فلسفية ، إلاّ أن هذه الأخيرة أسمى من تلك . وبالفعل لم تنج هذه الشروح ابن سينا من نقمة المسلمين عليه مثل علماء الأزهر . وقد قال عنه أبو عمر تقي الدين الشهرزوري المعروف بابن الصلاح المتوفي ١٢٤٥ م ما معناه : لم يكن ابن سينا من العلماء بل كان شيطاناً من شياطين الانس « ومن اشتغل بمؤلفات ابن سينا تعليماً وتعلماً فقد غدر بدينه وتعرض للفتنة العظمى[3] » .

---

(١) النجاة ص ٤٠١ وما بعدها (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٥

(٣) فتاوي ابن الصلاح ، طبعة ١٣٤٨ هـ ، ص ٣٤ .

الفصل التاسع

الخلق في نظر ابن سينا

ا — إن الدين الاسلامي مثل الدين المسيحي من قبله يعلم أن الله برأ العالم من العدم، وأبدع كل الموجودات إبداعاً فعليـًا. فهل يستطيع الفيلسوف إقامة الدليل على ذلك بقوة النور الطبيعي ؟ هذا ما حاوله الشيخ الرئيس، لكنه أخفق فيه إخفاقاً مكشوفاً.

ب — كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة، وبأن الأفلاك تتحرك تحت تأثير العقول، وله في ذلك حجة كلية وجيهة بعض الشيء، وحجج أخرى جزئية تكلفها تكلفاً. وحجته تلخص فيما يلي: العلة الأولى ثابتة هي هي دائماً لها نفس القدرة، ومحدثة نفس المعلول، فلو فرضنا وقتاً لم يكن فيه حركة لزم عن هذا الغرض الا تكون حركة أبداً. ولو فرضنا على العكس أن الحركة كانت قدماً لزم أنها تبقى [1] وقد كان لمشكلة قدم العالم وحدوثه شأن خطير في النصرانية والاسلام على السواء.

ح — ثم جاء أفلوطين أكبر مجددي الأفلاطونية، فعرضت له مشكلة الخلق، فحلها على الوجه الآتي: «الأول بسيط ليس فيه تنوع، وليس هو الوجود، إنما هو مبدأ الوجود ووالده والوجود بمثابة ابنه البكر. فهو الأشياء جميعاً، دون أن يكون واحداً منها. وهو كامل لا يفتقر الى شيء، ولما كان كاملاً فهو فيّاض، وفيضه يحدث شيئاً غيره، فيتوجه الشيء المحدث نحوه ليتأمله، فيصير عقلاً. ولما كان العقل شبيهاً بالواحد، فانه يفيض قوته فيحدث صورة منه هي النفس الكلية، وتتوجه النفس نحو العقل الصادرة عنه، وتفيض فيوضاً كثيرة، فتلد نفوس الكواكب، ونفوس البشر، وسائر المحسوسات [2] ». وبعد وفاة أفلوطين جمع فورفوريوس بعض رسائل معلمه وقدمها بترجمة له، ووزعها على ستة أقسام في كل قسم تسع رسائل متابعة لاعتقاد الفيثاغوريين بمزايا الأعداد، فسميت بالتاسوعات. وقد نقل هذا الكتاب الى العربية في أوائل النهضة الاسلامية، لكنه نسب خطأ الى أرسطو، وكان له شأن عند

---

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية لكرم ص ١٨٦ (٢) المصدر نفسه ص ٣٢٧ .

مفكري الاسلام كما نسبوا أيضاً غلطاً الى أرسطو كتاب الربوبية وهو من آراء أفلوطين وتفسير فورفوريوس واسكندر الافروديسي ، وقد عرف علماء الاسلام هذا الكتاب في مستهل حركتهم الفكرية .

د — تأثر الفارابي الفيلسوف العربي بآراء أفلوطين ونسبها الى أرسطو ، وقال في المدينة الفاضلة : « يفيض عن الاول وجود الثاني ، فهذا الثاني هو أيضاً جوهر غير متجسم أصلاً ، ولا هو في مادة فهو يعقل ذاته ، ويعقل الاول . . . فبما يعقل الاول يلزم عنه وجود ثالث، وبما هو متجوهر بذاته التي تخصه يلزم عنه وجود السماء الاولى ... » وكل هذا المجهود بذله الفارابي ليوفق بين الدين وآراء أرسطو وأفلوطين ظناً منه أنها لواحد.

هـ — ظهر ابن سينا وحاول حل مسألة الخلق بافراد براهين ارسطو على قدم العالم ، وبالخروج من الزندقة بالقول بنظرية الصدور الأفلاطونية التي تأثر بها أيضاً معلمه الفارابي .

لخص ابن سينا نظرية الصدور في رسالة « العروس » فقال : « الأول واجب وعلم ذاته ، فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وذلك العقل علم الأول وعلم ذاته ، فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وبعلم ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك الأطلسي ، المسمى الفلك الأقصى ، والفلك الأول الذي هو العرش . ثم ذلك العقل علم الأول وعلم ما دون الأول ، فبعلمه الأول وجب عنه عقل ، وبعلمه ما دون الأول وجب عنه نفس الفلك المكوكب ، الذي هو الكرسي » وهكذا تتدرج العقول بعلومها من نفس فلك زحل إلى المشتري الى المريخ الى الشمس الى الزهرة الى عطارد الى القمر . وعقله يسميه ابن سينا « العقل الفعال وواهب الصور والروح الأمين وجبرائيل والناموس الأكبر . وما يحدث في عالمنا انما يجب عنه بمعاضدة الأفلاك ، فالأفلاك تتحرك تحركاً شوقياً . وهذه الآثار العلوية تمتزج بالأرضية ، فتصدر عنها المخلوقات ، وأحسن امتزاج يحدث الانسان اشراف الموجودات السفلى .

فتكون النقطة الجوهرية في فلسفة الصدور علاوة على عناصر التنجيم والشعوذة ، هي أن العقل الأول واجب بالاله لكي تكون له قوة تمكنه من اصدار موجود روحاني وممكن بذاته ليقدر على ابراز جسم مادي ، الا أن هذا خلف ، لأن كل ما يشتق من ذات الله هو الله . وقد فهم ذلك الغزالي ، ووضع نظرية الصدور السينوية في مصاف التعاليم

الزائفة ، وخاطب صاحبها مع أصحاب المذاهب الفاسدة بهذه اللهجة القاسية: « ما ذكرتموه تحكمات ، وهو على التحقيق ظلمات فوق ظلمات [١] » ذلك لأن نظرية الصدور تؤدي الى وحدة الوجود فتجعل العالم من طبيعة الله. وهذا كفر صريح في النصرانية والاسلام.

و — إن مشكلة الخلق نفسها قد عالجها القديس توما الاكويني المتمسك بتعاليم أرسطو تمسكاً قوياً ، واستطاع بقوة عقله الجبار وعلومه الزاخرة أن يوفق بين الفلسفة والايمان حول مسألة الخلق ، كما انه انتقد ابن سينا انتقاداً عسيراً .

أقام القديس توما الدليل على أن الوجود بالمشاركة ليس صدوراً عن ذات الله ، كما تقول الأفلاطونية الجديدة ، لأن ما يصدر عن الذات صدوراً ضرورياً فهو مثل الذات ، وليس العالم مثل الله . ومن هذه الناحية أيضاً يسقط مذهب وحدة الوجود الذي يعد العالم مظهراً لله. أما قول ابن سينا إن من شأن الواحد دائماً أن يصدر عنه واحد فيصدق على الفاعل بالطبع ، لا على الفاعل الارادي الذي يفعل بالصورة المعقولة . ولما كان الله يتعقل أموراً كثيرة ، فهو يقدر أن يصنع أشياء كثيرة . يضاف الى ذلك استحالة صدور الموجودات بعضها عن بعض ، لأن المخلوق غير موجود بذاته ، فلا يستطيع أن يمنح وجوداً ليس له بالذات . ولئن كان الموجود المخلوق متناهياً ، فان المسافة بين اللاوجود والوجود لامتناهية . فالخلق يقتضي قدرة لامتناهية ، لذلك كان خاصاً بالله وحده .

إن الله لا يريد بالضرورة إلا ذاته ، ويريد غيره بالاختيار فهو ليس يريد بالضرورة أن يكون العالم ، ولا أن يكون قديماً ، ولا أن يكون حادثاً . وهكذا يحسم القديس توما الخلاف الطويل العنيف بين انصار القدم ، وأنصار الحدوث . ذلك أن البحث العقلي في الارادة الالهية لا يمكن أن يتناول سوى الارادة الضرورية أما الاختيار فليس يكشف عنه سوى الله ، وقد فعل بأن أوحى أن العالم حادث . وبموجب القوى العقلية لا يمكن ان نقيم البرهان القاطع على حدوث العالم وقدمه من جهة العالم ، لأن مبدأ البرهان هو الحد بالماهية ، وماهية العالم تحتمل البرهانين القديم والحديث . وعلى كل أن أدلة أرسطو على قدم العالم ليست برهانية ، لأنه صرح في كتاب الجدل بأن مسألة قدم العالم من المسائل الجدليه [٢] . إذن يكون حدوث العالم عقيدة إيمانية ، وهكذا وفق ابن ا كوينا بين الفلسفة والوحي في مشكلة الخلق .

(١) تهافت الفلاسفة ص ٢٩ (٢) الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط للعلامة يوسف كرم ص ١٨٢

الفصل العاشر

هل يعرف الله الجزئيات ؟

انقسم مؤرخو فلسفة ابن سينا فئتين : فئة تقول إن ابن سينا أنكر على الله معرفته للجزئيـات ، وأثبت أن معرفته لا تتعدى الى الكليات ، وفي طليعة هـذه الفئة الغزالي الشهير . بل إن بعض النقاد قد غالى في هـذا الأمر ، وقال اذا خيل لأحد أن الرئيس يبرهن ، في بعض الأحايين ، على أن الله يعرف الجزئيـات ، فيجب شرح هـذه البينات شرحاً يلائم مقتضيات نظريته الصدورية .

والفئة الثانيـة تناقض الأولى على طول الخط ، وتفرغ وسعها لتظهر الشيخ الرئيس بمظهر المتدين الورع ، وتبرهن على أنه قد أعلن أن الله يعرف كل ما في السماوات والأرض حتى أدق الجزئيات . ولعل أشد النقاد المصريين حماسة في اثبات هـذه القضية المطران نعمة الله أبو كرم المـاروني في المقدمة التي علقها على الترجمة اللاتينية لالهيات النجاة ، وأصدرها مطبوعة عن رومية ١٩٢٦ .

أما نحن فاننا نميل الى شرح كلام الشيخ شرحاً مبنيـاً على الامعان والروية موضحين أن المسألة لا يمكن أن تتفق تماماً مع هذين التخريجين ، واذا كانت الطرق التي نهجها ابن سينا في تقرير نظريته تفتقر الى المنطق الموزون ، والوضوح السديد ، فهذا ليس معناه أنه أنكر على الله سبحانه معرفته للجزئيات كما أنه ليس معناه أيضاً أنه سلم بهذا الأمر .

١ — يعلـم ابن سينا أن التسليم بأي تركيب أو تعدد في واجب الوجود هو من الجهل بالمكان الأعلى ، ومن جهة أخرى يعتقد أن الله « يعقل كل شيء ، ولا يغرب عنه شيء شخصي ، فلا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ، ولا في الأرض ، وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة »[1] . إذن إن الصعوبة عند كل من يسلم بهـذا هي في التوفيق بين البساطة السامية ، وادراك الأمور الجزئية في واجب الوجود .

في حل هـذه المسألة العويصة يثبت الشيخ انه لا يجوز ان يعقل الله الأشياء من الأشياء ، لئلا تكون ذاته إما متقومة بما يعقل ، وبالتالي يكون تقومها بالأشياء ، وإما

---

(١) النجاة ص ٤٠٤ .

عارض لذاته أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من جميع نواحيها .

ولكن هل يعقل واجب الوجود الاشياء بصورتها الذهنية ؟

على هذا يجيب فيلسوفنا بالانكار أيضاً ، لأن هذه الصور الذهنية تتغير « عقلاً زمانياً متشخصاً » فيكون الله متغير الذات ، فضلاً عن أن كل صورة محسوسة ، وكل صورة خيالية ، فانما ندركها من حيث هي محسوسة ونتخيلها بآلة متجزئة [١] . لأن هذه المعرفة تأتي إلينا من الخارج ، والخارج يتغير بتغير الزمان والمكان ، الأمر الذي لا يمكننا أن نسلم بوجوده في الله سبحانه وتعالى . وقبل أن يختم ابن سينا كلامه في هذا الخصوص يقول : « كما أن اثبات كثير من الافاعيل للواجب الوجود نقص له ، كذلك إثبات كثير من التعقلات » [٢] .

إذن كيف يستطيع الله أن يعرف الجزئيات ؟

إن الرئيس يشرح ذلك شرحاً شائقاً لا ينقصه الابتكار والتفرد بالرأي . فبعد ما نفى عن البـاري كل تعدد وكل امتزاج بالخلائق قال ما معناه : أما كيف يعقل واجب الوجود الأشياء ، فانه اذا عقل ذاته ، وعقل أنه مبدأ كل موجود ، عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها ، ولا يوجد شيء من الأشياء إلا بأمره واذنه ، وعليه فاذا كان واجب الوجود يعلم الأسباب ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما تتأدى إليـه وما بينها من الأزمنة ، وما لهـا من العودات ، لأنه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هـذه ، فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية ، أعني من حيث لها صفات ، وإن تخصصت بها شخصاً فبالاضافة الى زمان متشخص أو حال متشخصة [٣] .

ظهر اذن مما سبق أن الرئيس يعتقد أن الله يدرك الجزئيات ، ولكن من ذاته الشاملة ومن أسباب الجزئيات عينها .

٢ — بقي علينا أن نوضح علاقة العقل الالهي البسيط كذاته بالأشياء المركبـة والمتعددة القـابلة القبلية والبعدية . ويلوح لأول وهلة أن ابن سينا يبذل وسعه لكي يحل هذه المسألة كما حل السابقة :

إن واجب الوجود في نظر فيلسوفنا ، بمقدار ما يعرف ذاته معرفة كاملة يعرف الأشياء معرفة كاملة . وإذا سلمنا بهـذا علينا أن نسلم أيضاً بكونه تعالى يعرف صفاته وكمالاته معرفة كاملة ، وبالتالي يعرف فعله وقوته .

(١) ١ و ٢ و ٣ النجاة : ص ٤٠٤

وغني عن البيان أن ابن سينا يردد في الهيانه أن الله هو المبدأ الأول للموجودات بأمرها ، وأن قوته وفاعليته تمتدان الى كل درجة من درجات الحقيقة ، فاذن يجب أن تمتد معرفته الى كل درجة من درجات الحقيقة .

وإذ قرر أن الله يعرف الأشياء بمقدار ما يعرف ذاته نظراً لكونه يعرف فعله وقوته أضاف الى ما تقدم مبرهناً : إن الله هو مبدأ جميع الأشياء ، ولكن ليست كل الأشياء تصدر عنه بنظام واحد بل بعضها يشتق عنه مباشرة والبعض الآخر بوساطة لا سيما الموجودات الفاسدة ، فانها تصدر عن البسائط غير الفاسدة ، فينتج من ذلك أن الله يرى في ذاته فصل كل شيء المخلوقات التي لا تقبل الانحلال ، ويرى المخلوقات أو الموجودات الثانوية بعللها الخاصة . وبعبارة أدق : إن الله يعقل البسائط بذاته لأنه عقل وعاقل ومعقول جوهري ، وبما أن الأشياء المركبة تصدر عن البسائط ، وهو تعالى يعرف البسائط معرفة تامة ، ظهر أنه يعرف المركبات بعللها الخاصة التى هي البسائط ، وهذا كما لا يخفى تحليل عميق .

فيكون فيلسوفنا قد بنى نظريته على هذا المبدإ « إذا توقعت الاحاطة بجميع الأسباب في الأشياء ووجودها انتقل منها الى جميع المسببات » (النجاة ص ٤٠٧)

٣ — إن العقل النظري في الانسان هو السبب الوحيد للعقل العملي ، والارادة هي التي تحركنا للعمل . فتكون القوة غير الارادة فينا . أما واجب الوجود فليس محتاجاً الى شيء من ذلك ، لأن عقله وارادته وعلمه وصفاته هي ذاته . من هذا ينتج : « أن القدرة التي له هي كون ذاته عاقلة للكل عقلاً هو مبدأ للكل لا مأخوذاً عن الكل ، ومبدأ بذاته لا متوقف على وجود شيء » (النجاة ص ٤٠٧) . وهذا حقيقي لأن الله يعرف ذاته ووجوده ، وما هو مبدأ له حتى انه يرى جوده فائضاً في الوجود . فالله اذن يعلم الموجودات بأمرها وفيض جوده فيها لأنه العلة الأولى الفاعلية

٤ — نظر القديس توما الاكويني في مشكلة علم الله ، ووافق الشيخ الرئيس على أن الله بمقدار ما هو علة لجميع الموجودات هو عالم بجميع الموجودات . وبعبارة فلسفية محكمة : عموم علم الله على قدر عموم عليته الفاعلية لكنهما اختلفا في تقرير كيفية علم الله . فالقديس توما ينسب الى ابن سينا التقصير اذ جعل علم الله ناقصاً لأن الجزئيات تفيد من العلل الكلية صوراً أقوى مهما يتفارق بعضها ببعض ، ولا تتشخص إلا بالمادة الشخصية . وعلى هذا لو عرف فلكي جميع الحركات الكلية التي في السماء ، لاستنتج أن

الكسوف بما هو كسوف لا يعرفه. ولذلك يكون علم للجزئيات عن طريق الكليات نقصاً في العلم، والله منزه عن كل نقص. وشرح القديس توما نظريته فبرهن على أن العلم الكامل يجب اضافته لله. ويتضح ذلك:

أولاً – من كون العلم كمالاً وكون الله كاملاً.

ثانياً – أن السبب في كون موجود ما عارفاً هو تجرده عن المادة حتى يقبل الصورة المعنوية للشيء المعروف، وتتفاوت المعرفة بتفاوت حال التجرد، والله في غاية التجرد عن المادة، فهو بالغ غاية المعرفة.

ثالثاً – إن الله العلة الفاعلية الأولى، فلا بد أن يكون لمعمولاته وجود سابق في علمه.

اذن فالله يعقل ذاته، لأنها مجردة معقولة، ويعقل ذاته بذاته لا بقوة متمايزة من الذات، لأن ليس فيه شيء بالقوة، ولكنه فعل محض، فلا بد أن يكون فيه العقل والمعقول واحداً، وان يكن تعقله عين ماهيته. والله يعرف غيره في ذاته من حيث يعرف جميع الأحوال التي تقبل ذاته المشاركة فيها بوجه ما من أوجه المشابهة. أما علم الله بالمماثلة فهو ليس تدريجيّاً، ولكنه حاصل دفعة واحدة لحضور الذات الالهية لذاتها حضوراً تامّاً ولذلك في عقل الله لا وجود لماض أو مستقبل، بل جميع الموجودات حاضرة، والماضي والمستقبل هما بالنسبة لباقي العلل.

٥ — نستنتج مما قلناه أن نقص النظرية السينوية في علم الله متأت من عقم نظرية الفيض. فالقديس توما يستمد قوة برهانه على علم الله من أنه تعالى قدير وقدرته تعمل البسائط والمركبات. والشيخ الرئيس قد استمد قوة برهانه من قدرة الله ولكن بما أن قدرته تعالى لا تعم المركبات، فقال بكون الله يعرف الجزئيات من البسائط التى هي علل المركبات، لذلك لا يجوز أن ننسب الى الشيخ الرئيس انه أنكر على الله معرفته للجزئيات، كما اننا لا نستطيع الاقرار بأن النظرية السينوية في علم الله هى كاملة.

الفصل الحادي عشر

العناية الالهية

إن أقوال ابن سينا في العناية الآلهية جد متناقضة . فبينا نشعر بأنه يشرح هذه القضية شرحاً يلائم نظريته الصدورية ، وينافي القرآن وسائر الكتب الدينية ، نراه من جهة أخرى يتملص من تبعة آرائه المضلة مؤمناً بأن الله تعالى يدبر كل شيء ويعتني بكل شيء مما في السماوات والأرض بعناية مطلقة .

١ — إن أفلاطون الالهي — كما يسميه علماء العرب — كان يقول بعنايات ثلاث : فالعناية الأولى تختص بالاله الأعظم الذي يعتني أولاً وإصالة بالروحانيات ، وتبعاً بالعالم كله من حيث الأجناس والأنواع والعلل الكلية . والثانية تتعلق بالجزئيات التي يعرض لها الكون والفساد ، وقد نسبها الى الآلهة المحيطين بالسماوات أي الجواهر المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية بحركة مستديرة . والثالثة هي العناية بالأمور الانسانية ، وقد عزاها الى الشياطين الذين كان يجعلهم الأفلاطونيون وسطاء بيننا وبين الله ، على ما رواه القديس أغسطين في كتابه الموسوم « بمدينة الله » (Civitas Dei)[١] .

ونحن نعتقد أن الشيخ الرئيس ، استناداً الى هذا التعليم ، قال بأن الله ، أو المدبر الأول ، يدبر ويعتني بالعقل الأول وبكل ما يصدر عنه . والعقل الأول يدبر ويعتني بالعقل الثاني وبما يشتق منه . والعقل الثاني يدبر ويعتني بالعقل الثالث ولواحقه ، وهكذا حتى تنتهي بنا هذه السلسلة المنظمة « الى العقل الفعال الذي يدبر أنفسنا »[٢] . لأن العلل العالية أو الصدورات الأولى عن واجب الوجود « لا يجوز أن تعمل ما تعمل من العناية لأجلنا »[٣] بل كل علة تعمل لأجل تاليتها ، وتسوقها الى غايتها القصوى حتى يصل هذا العمل الى الفلك الأقصى ، الذي أجسامه تؤثر في أجسام هذا العالم بالكيفيات التي تخصها وتسري منها الى هذا العالم بنفوس تؤثر في نفوس هذا العالم . « وبهذه المعاني نعلم أن الطبيعة التي هي مدبرة لهذه الأجسام كالكمال والصور حادثة عن النفس الفاشية في الفلك

---

(١) ك ٩ : ١ و ٢ ، ك ٨ : ٤ و ١١ (٢) النجاة ، ص ٤٥٥ . (٣) النجاة ، ص ٤٦٦ .

أو بعفونتها »[1].

فينتج من ذلك : كما أن الله ، في نظر فيلسوفنا ، يعرف الجزئيات بالعلل الكلية ، هكذا يعتني بالجزئيات ويدبرها بالعلل الكلية . إذ ليس شيء في شيء من الجزئيات إلاّ وهو صادر عن علة كلية ، بوساطة العليا .

وهذا الرأي المغلوط يتساوق مع النظرية السينوية في تكوين العالم ، ويناقض كتب الوحي التي تصرّح بأن عناية الله لا تنحصر في العلل العالية ، ولا في السماء والأرض ، ولا في الانسان والملك ، بل تتناول أحشاء أصغر الحيوانات أو بعبارة الغزالي « يعلم الله دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء »

٢ — غير أن الشيخ الرئيس ، إبهاماً للسذج ، أضاف إلى ما تقدم قولاً معقداً هاكه بالحرف :

« ليس لك سبيل الى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم ، وأجزاء السماويات ، وأجزاء النبات والحيوان مما لا يصدر ذلك اتفاقاً بل يقتضي تدبيراً ما ، فيجب أن تعلم أن العناية هي كون الأول عالماً لذاته بما عليـه الوجود من نظام الخير وعلة ذاته للخير والكمال بحسب الامكان ، وراضياً به على النحو المذكور فيعقل نظام الخير على الوجه الأبلغ الذي يعقله فيضاناً على أتم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية »[2].

حقـًا إن هـذا الـكلام فيه من المغالطة ما ليس بقليل . هب أن الأول يعلم من نفسه نظام الخير ، وأنه هو نفسه علة هـذا الخير والكمال « بحسب الامكان » فهل يكفي ذلك لتقدير العناية الالهية التي تعتني بدقائق الجزئيات ؟ هذا ما لا نظنه . وكما أن الطبيب الأفضل ليس من يلاحظ الـكليات فقط ، بل من يقدر أن يلاحظ دقائق الجزئيات أيضاً ، هكذا المعتني الأفضل ليس من يعرف نظـام الموجودات وحده ، بل من يحيط علماً بأصغر الموجودات وأدقها .

قال ابن سينا : « العناية هي احاطة علم الأول بالكل ، وبالواجب أن يكون عليـه الكل حتى يكون على أحسن نظام » . ومعناه أن العناية الالهية تشمل جميع الموجودات في هذا الكون الفسيح الارجاء ليتم اتساق الوجود .

---

(١) الهيات النجاة ص ٤٦٣ .

(٢) الهيات النجاة ، ص ٤٦٦ .

جاء في كتب اللغة : « أحاط بالأمر علماً » أي أحدق به علمه من جميع جهاته . ومتى أحدق علم الانسان بشيء يكون قد تعقل ذاك الشيء . والحال أن ابن سينا قد ركز مبدأ أتينا على ذكره وهو أن التعقل عند الجواهر المفارقة هو بمثابة الابداع ، فيكون اذن أن الله ، بحسب هـذا القول ، يعقل جميع الأشياء ، وبمـا انه قد عقلها فيجب أن يبدعها بمعزل عن توسط أي علة أخرى . وبهذا يقضي على نظرية الفيض من حيث لا يدري ، ويصح فيه بنوع ما قول ابن سبعين : « ابن سينا مموه مسفسط ، كثير الطنطنة ، قليل الفائدة » [1] .

٣ — وقد شرح القديس توما العناية الالهية بوضوح فقال : —

« لما كان ان كل فاعل يفعل لغاية معلومة ، كان عموم سوق المعلومات إلى غاية على قدر عموم علية الفاعل الأول . وبما أن علية الله الذي هو الفاعل الاول تعم جميع الموجودات ليس من حيث المبادىء النوعية فقط بل من حيث المبادىء الشخصية أيضاً ، لا في الأشياء غير الدائرة فقط بل في الأشياء الدائرة أيضاً ، كان لا بد أن تكون جميع الأشياء الموجودة بحال من الأحوال مسوقة من الله الى غاية » . ولما لم تكن عناية الله إلا سبب سوق الأشياء الى غايتها فلا بد أن تكون جميع الأشياء خاضعة لهـا من حيث هي مشتركة في الوجود . وبوجيز العبارة اذا كان الله هو علة جميع الأشياء المباشرة ، وكان يعرف جميع الأشياء كليها وجزئيها مباشرة كان عليه ولا ريب وهو الحكيم السامي أن يعتني بجميع الأشياء مباشرة . وهذا واضح حتى أن ابن سينا نفسه قد أقره بطرق مبهمة .

ويسرنا أن نختم هـذا الفصل بكلمة بليغة كتبها أحد مؤسسي المقتطف المأسوف على علمه الدكتور يعقوب صروف . قال أجزل الله ثوابه :

« من النـاس من يقول : « ان الله معتنٍ بالأمور الكبيرة ، ولكنه لا يلتفت الى الصغيرة » فلو صح زعمهم وترك صغار الأشياء لترك الجراثيم نفسها لأنهـا من أصغر ما يوجد . ولو تركها سنة واحدة لخرب نظام العـالم ، وصار الانسان يزرع أرضه قمحاً فتنبت له عقارب ، وينصب كرمه عنباً فيخرج له حيات ، ويتزوج بامرأة فتلد له جنادب ، ويركب على فرس فيستحيل تحته ضفدعاً ... لو بطلت العناية لحظة من الزمان لتعذر علينا أن نعرف مصير هذه الجراثيم » . وكان مصيرنا معها الفناء . فسبحان العناية الالهية .

---

(١) أنظر كتاب ماسيون المعنون :
Receuil des textes inédis concernant l'histoire de la mystique en pays de l'Islam. Paris Geuthier 1929 p 128

الفصل الثانى عشر

الشر والخير

لا بد للمتبصر من أن يسلم بوجود الخير والشر في العالم . ألا ترى مثلاً أن الأمطار هي حياة المزروعات ، ولكن اذا هطلت على انسان لا يجد سقفاً يأوي اليه أيمدها خيراً سكبته عليه العناية الالهية هذا ما لا نظنه . إذن ما هو الخير والشر في نظر ابن سينا ؟

إن الكمال المحض والخير المحض هو واجب الوجود لأنه يملك تمام الوجود ، وحق بكل معاني الحق . والشر بنفسه هو العدم ، أي أن الخير هو ذاك الشيء التام الوجود الذي يشتاقه كل انسان ، والشر لا ذات له ، بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر [1] . فيكون مثل الشر المانع للخير في العالم مثل سحابة ظللت فحجبت شروق الشمس . « الوجود خيرية ، وكمال الوجود خيرية الوجود . والوجود الذي لا يقارنه عدم ، لا عدم جوهر ، ولا عدم شيء للجوهر بل هو دائم بالفعل ، فهو خير محض . والممكن الوجود بذاته ليس خيراً محضا لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئاً من الشر والنقص ، فاذن ليس الخير المحض الا الواجب الوجود » [1]

يظهر من هذا الكلام وغيره أن ابن سينا يقسم الشر والخير في الوجود الى قسمين متقابلين : خير مطلق وشر مطلق ، خير نسبي وشر نسبي . فالخير المطلق هو واجب الوجود لأن لا امكان فيه ، وكل شيء فيه هو بالفعل ، والشر المطلق هو عدم مقتضى طباع الشيء من الكمالات الثابتة لنوعه وطبيعته . ولهذا قال أرسطو الاسلام في الهيآت الشفاء: « الخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض » [2] ، أي عندما يتسلط العدم على وجود ما يكسبه شراً .

أما الخير النسبي والشر النسبي فيمكننا ايضاحهما بما يلي : يتفق في بعض الأحايين أن يكون ما هو شر لواحد خيراً لآخر . إن الثمار اذا حسبناها مجردة عن ظروف المكان والزمان هي قابلة أن تكون خيراً وشراً ، فاذا كانت — مثلاً — تحت « حلة » الفلاح تنضج

---

(١) النجاة ص ٣٧٣ (٢) النجاة ص ٢٧٤

له طعامه فهي خير ، ولكنها اذا حرقت ثوب فقير يتسول ، فعندئذ تصير شراً . إن العمى في أعين جميع الحيوانات شر ونقص لها ، والنقص قريب من العدم ، ولكنه للبصر خير لأننا لولا العمى لما كنا نلتذ بالبصر .

وكما انه لا وجود للخير المطلق في هذا الكون لأنه لا شيء فيه واجب الوجود كذلك لا شر مطلق في الكون لأنه لا خير عن عدم مطلق ، فليس هو بشيء حاصل ، ولو كان له حصول لكان الشر عاماً . غير أن الشر إما يعرض للمادة قبل اتمامها أو يطرأ عليها ، فاذا عرض لمادة ما في أول وجودها بعض أسباب الشر الخارجة فتكونت منها هيئة من الهيئات ، فتلك الهيئة تمانع استعدادها الخاص للكمال الذي منيت بشر يوازيه. مثل المادة التي يتكون منها انسان أو فرس ، إذا عرض لها من الأسباب الطارئة ماجعلها أردى مزاجاً ، وأعصى جوهراً فلم تقبل التخطيط والتشكيل والتقويم فتشوهت الخلقة . وأما الأمر الطارىء من خارج ، فأحد شيئين . إما مانع للكمال ، وإما ماحق للكمال . مثال الأول وقوع سحب كثيرة وتراكمها ، وظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار على الكمال . ومثال الثاني حبس البرد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد الاستعداد الخاص وما يتبعه . وأسباب الشر توجد فيما تحت فلك القمر ، وجملة ما تحت فلك القمر طفيف بالقياس الى سائر الوجود [1] .

ولكن ما هي حكمة الله من الشر في العالم ، وكيف استطاع وهو الخير المحض أن يوجد الشر ؟

إن الله لم يوجد الشر ، لأن الشر لا يملك وجوداً بل نقصاً ، وعدماً ، والله لا يمكنه أن يخلق النقص والعدم لأن لا وجود لهما ، على أنه تعالى أوجد الخير وبالخير قام الشر بنوعه النسبي . وبعبارة أصرح : إن الله أوجد مباشرة العقل الأول وعن العقل الأول صدرت سائر العقول المفارقة بترتيبها المعروف ، ثم العقل المفارق الأخير أصدر البسائط وعنها انبثقت المركبات التي فيها وحدها ، وهي « تحت فلك القمر » ينحصر الشر . عدا ان هذا العالم الذي نحن فيه يقتضيه وجود الخير مع الشر ، لأنه عالم الكون والفساد ، بل عالم القوة والفعل ، وحيث توجد القوة لا بد من وجود الشر . إلا أن هذا الشر أقل ذيوعاً من الخير ، لأن الخير المطلق موجود وهو الله تعالى ، والخير النسبي

(١) النجاة ص ٦٣٣

موجود، وهو أكثر من الشر النسبي، إلا أن الشر المطلق لا يملك من الوجود شيئاً.

قلنا إن الخير الجزئي أكثر من الشر الجزئي، لأنه لو كان الشر في شيء من الأشياء أكثر من الخير، لامتنع وجود ذلك الشيء، أي لو كان مثلاً ضرر النار أكثر من نفعها لما وجدت النار، من هذا يبدو جلياً أن الخير من طبيعة الوجود، والشر من طبيعة العدم (١).

هنا يتوارد إلى الخاطر سؤال: أما كان باستطاعة الباري أن يوجد الخير بمعزل عن الشر؟

أجاب الشيخ الرئيس على هذه المسألة بقوله: إن الله سمح بوجود الشر لأننا لولا الشر لما عرفنا الخير، كما أننا لولا الظلمة لما كنا نعرف النور ونلتذ به، ولولا المرض لما كنا نغتبط بالصحة. وكأن هذا الجواب لم ينف كل ريب من رأس أمير فلاسفة المشرق فزاد أن البشر لا يمكنهم أن يدركوا حكمة الخالق في خلقه: «لو كان أمر الله تعالى كأمرك، وصوابه كصوابك، وجميله كجميلك، وقبيحه كقبيحك (كذا) لما خلق أبا الأشبال أعصل الأنياب، أحجن البراثن لا يغذوه العشب» فالله إذن لا يفتش في أحكامه عما نفتش عنه نحن في أحكامنا الضعيفة، وأحلامنا القاصرة، بل ينظر الى الوجود نظرة سامية لا نستطيع الى ادراكها سبيلاً.

لكن إذا كان البشر يعرفون الشر فكيف يصنعونه؟.. ليس بين الناس من يقترف الشر بما أنه شر، ولكنه يقترف الشر ظناً منه أنه سينال خيراً ولذة وبهجة وقت يقدم على عمله. والله تعالى لا يعارض أحداً عند ارتكابه الشر. جاء في الحديث «خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، وكل يسر لما خلق له». ونظرية ابن سينا في الخير والشر مرتبطة تمام الارتباط بكلامه عن تكوين العالم والعناية الالهية.

لهذا لا نغالي اذا قلنا إن نظرية ابن سينا في الخير والشر، على الرغم مما يعتورها من هنات، هي من أبدع نظرياته وأجلها وأشدها التصاقاً بالحقيقة بعد نظرية الامكان والوجوب التي أخذها عن أستاذه الفارابي.

وتناول هذه النظرية القديس توما الأكويني وسائر الأئمة المدرسيين عن الشيخ الرئيس، وزادوها صقلاً وبحثاً إلا أن الجوهر لا يزال واحداً: «الخير مقتضى بالذات، والشر مقتضى بالعرض؟».

---

(١) كتاب «من أفلاطون الى ابن سينا»: للدكتور جميل صليبا ص ١٠٠ وما يليها.

الفصل الثالث عشر

السعادة والشقاوة

أو علم الأخلاق

اولاً — تشعبت نظريات الفلاسفة في أمر سعادة الانسان وشقاوته فأفلاطون وأتباعه من قدامى ومحدثين وضعوا سعادة الانسان في الفضيلة ، وشقاوته في الرذيلة . وأرسطو وأتباعه من قدامى ومحدثين أيضاً وضعوا سعادة الانسان في الخير الأعظم الذي هو الله والشقاوة في العدم التام . ومن الفلاسفة من جعل السعادة في مخالطة البشر والتمتع بلذات الحياة ، والشقاوة في هجر المجتمع وأطايب الحياة . ومنهم من قال مع هوبس : « الانسان ذئب على أخيه الانسان » والسعادة في الانسلاخ عن المادة وأعبائها المرهقة . أما ابن سينا فانه يعتقد أن سعادة الانسان في اللذة ، وأن الوصول اليها يكون عن طريق الفضيلة، والشقاوة في حرمان اللذة .

ا — ينظر الشيخ الرئيس الى الحياة نظرة المتفائل لأن الخير شامل في الوجود والشر جزئي ، ولأن الانسان أفضل معوان في جلب السعادة لأخيه الانسان . وهو يفارق سائر الحيوانات ، لأنه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده ، وهو لا بد أن يكون مكفياً بآخر من نوعه يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره ، فيكون مثلاً هذا ينقل إلى ذاك ، وذاك يخبز لهذا ، ولهذا أضطر الناس الى تأسيس المدن . (النجاة ص ٤٩٨) . وهذا القول مأخوذ عن أرسطو الذي يقول « إن الانسان مدني بالطبع » .

ب — بعد أن يؤمّن الانسان ضروريات حياته يرنو الى اللذة ، إلاّ أن البشر متفاوتون في الاستمتاع بلذات الحياة كما خلقوا درجات بعقولهم ورتبهم . واللذة في المذهب السينوي تقوم في الفعل ، وهي على أربعة أنواع : عقلية ، وحسية ، وخسيسة ، وسامية ، إنما يمكن جمعها في نوعين : عقلية وحسية . والفرق بين اللذتين يقوم في أن اللذة التي تجب لنا بأن نتعقل ملائماً هي فوق التي تكون لنا بأن نحس ملائماً ، أولاً نسبة بينهما . والانسان بعقله يسمو الى اللذة العقلية ، إنما بدنه يعوقه عن الوصول

اليها ولا يستلذها ، كما أن المريض لا يستلذ الحلو ويكرهه لعارض . . . إن لذة كل قوة حصول كمالها . فللحس المحسوسات الملائمة ، وللغضب الانتقام ، وللرجاء الظفر ، ولكل شيء ما يخصه ، وللنفس الناطقة مصيرها عالماً عقليّاً بالفعل (النجاة ص ٤٠٢) . أما اللذة الحسيسة فهي أفعال البدن الواطئة ، وهو دوماً يحن الى ممارستها . واللذة السامية هي التي تلائم النفس ، وتسوقها الى إدراك الكمال لأن كل من يحصل على كمال ما يجد في الحصول عليه لذة . إلاّ أن الكمال يختلف باختلاف مراتب القوى النفسانية ، فالكمال الأتم ينشىء في النفس لذة أبلغ وهو الأصل .

ح — وكما أنه توجد لذتان عقلية وحسية هكذا توجد سعادتان : وقتية ودائمة . فالسعادة الوقتية تقوم في اللذة الحسيسة ، والسعادة الدائمة تقوم في اللذة السامية . أما الانسان فانه في السعادة الحسيسة يشارك الحمير والبهائم التي لها « حالة طيبة ولذيذة » على حد تعبير الشيخ الرئيس ، وفي السعادة السامية يشارك الجواهر المفارقة ، ويرتفع فوق وجوده .

أجل إن الجسد يعيقنا عن بلوغ الكمال ، والمادة تضع في وجهنا العراقيل لئلا ننتهي إلى السعادة الدائمة ، ولكننا إذا خلعنا ربقة الشهوة ، والغضب ، وأخواتهما من أعناقنا ، وطالعنا شيئاً من تلك اللذة السامية ، فحينئذ ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً خفيفاً (النجاة ص ٤٨٢) فتكون اللذات الروحية في رأي الشيخ الرئيس أفضل من اللذات الجسدية . وبما أن النفس الناطقة هي روح فيمكنها أن تحصل على السعادة السامية في هذه الحياة ، وذلك بالتحلي بالفضائل ، والشغف بالجمال الحقيقي .

ء — إن السعيد الذي لا يفتقر في سعادته الى أحد هو واجب الوجود . والذي يتلوه في رابعات السعادة العقول المفارقة ، التي كلما دنت منه تعالى ، وبالغت في تأمله زادت لذة وكمالاً مثل الأجسام الطبيعية التي كلما جاورت النار تزداد حرارة . ثم بعد العقول المفارقة يأتي عشاق الخير المطلق ، وهم الذين قد وصلوا الى أعلى درجة يمكن أن يبلغها الانسان من الكمال . وهؤلاء السعداء في نظر ابن سينا هم العارفون الذين يمتازون عن غيرهم بانطلاق أرواحهم من القيود ، وهو سر يجب الاحتفاظ به عن العامة ، ويفضي به الفيلسوف الى مريديه أي الطالبين له . ولقد وصف ابن سينا العارف في النمط التاسع من « الاشارات والتنبيهات » وصفاً شائقاً ثم في مقامات العارفين المطبوع في ليدن ، و بلغ به الاندفاع الى القول : « وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء فصدر عنه اخلال

في التكاليف الشرعية وهو في حكم من لا يكلف» . (مقامات العارفين ص ٢١) . ثم يعقب العارفين أصحاب النفوس المترددة ، وهؤلاء ليسوا في قمة الكمال لأنهم لم يتجردوا من ذواتهم بعد ، وليسوا على الحضيض لأنهم يملكون قسطاً من الكمال . أخيراً يتلو هذه المرتبة أصحاب النفوس الخسيسة لأنهم « بمرتبة النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المحسوسة التي لا مناص لرقابها المنكوسة » وهؤلاء في عمق أعماق الشقاء .

من هذا يظهر أن النفس في نظر ابن سينا يمكنها أن تتمتع في السعادة السامية وهي مكبلة بأغلال البدن ، وذلك متى تم لها اقتباس سائر العلوم النظرية والعملية والاتشاح بثوب العفة والشجاعة والابتعاد عن شهوات الجسد الدنيئة ، لأن هذه لا تولد في النفس اللذة الوقتية حتى تذيقها أفدح الاوجاع وأمرها . فتكون اذن شقاوة هذه الحياة في عدم المقدرة على التلذذ .

هـ — أما في الحياة الباقية فان للنفس ثلاث حالات : سعادة أبدية ، وشقاوة مؤقته ، وشقاوة أبدية . فالسعادة الأبدية يظن ابن سينا أنها تقوم بتصور الانسان المبادىء المفارقة تصوراً حقيقياً وبالتلذذ بالمشاهدة الالهية ، فليست اذن مادية . ولذلك أول من ينال هذه السعادة هم الذين صار فيهم الكمال ملكة . أما نفوس الجهال التي لم تكتسب الشوق الى العالم الثاني ، فانها اذا فارقت البدن ، وكانت غير مقيدة بالعادات البدنية الرديئة صارت الى سعة من رحمة الله ، ونالت السعادة الأبدية . وسعادة العالم أسمى من سعادة الجاهل ، ولكن الجاهل الصالح خير من العالم الشرير .

وان ابن سينا لم يحدد ماهية الشقاوة ولكنه علّم ان أهل الشقاوة المؤقتة هم الذين سقطوا في هذه الحياة مرات عديدة إلاّ أن هذا لم يمنعهم كليّاً عن تأمل الخير المطلق . فهؤلاء متى فارقت نفوسهم أبدانهم يذهبون الى مكان يطهرون فيه من أدناسهم بعقوبة غير خالدة «بل تمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس وتبلغ السعادة » (النجاة ص ٤٨٨) . وهذا تعليم المسيحيين في المطهر ، فهم يؤمنون بأن من يموت منهم في حال الخطيئة العرضية يذهب الى المطهر حيث تزكو نفسه بألوان من العذاب الزمني ثم تخرج الى سعادتها الأبدية .

أما أبناء الشقاوة الأبدية فهم فعلة الاثم أي الذين كثر شرهم وعظم أذاهم في الدنيا والآخرة . ويشارك هؤلاء في الشقاوة الأبدية العلماء الذين يعرفون الكمال ويحنون إليه دون أن يتصفوا به .

وصفوة القول إن النفوس الشقية يقوم شقاؤها بالالتفات الى أحوال الدنيا ،

وتذكر مقتضيات البدن لأنها تقاسي من جراء ذلك عذاباً فادحاً . أما النفوس المقدسة فانها تبتعد عن أعمال الجسد، وتتصل بكمالها بالذات، وتنغمس في اللذة الحقيقية، وتتبرأ عن النظر الى خلفها والى المملكة التي كانت لها كل التبرأ . وعلى هذا تكون السعادة في مذهب الشيخ الرئيس – سواء أفي هذه الدنيا كانت أم في الآخرى – قائمة بشيء نفساني لذيذ، وكذا الشقاوة فهي أيضاً عذاب روحاني . وقد اختلف ابن سينا في نظرية السعادة عن أستاذه الفارابي، لأن هذا كان يعلم بأن النفوس الجاهلة الفاسدة تصير بعد الموت إلى العدم مثل الحيوانات العجماء، وأن لا شقاوة وسطى بين الشقاوة الأبدية والسعادة الأبدية . (راجع المدينة الفاضلة) .

✡

ثانياً – نلفت النظر إلى أن فلاسفة المسلمين لم يفهموا العلم السياسي بمعناه الفسيح بل ان جلّ بحوثهم انصبت على سياسة المرء مع رؤسائه، وأكفائه، والذين هم دونه (راجع كلام الفارابي في المدينة الفاضلة) . أما ابن سينا فانه خصص الفصل الخامس من المقالة العاشرة في الشفاء للكلام عن الخليفة، والامام، ووجوب طاعتهما، وعن السياسات والمعاملات، والأخلاق . ثم ترك لنا رسالة في الاخلاق وثانية في السياسة لم يأت فيها بجديد، وطبعتا في كتاب عنوانه « مقالات فلسفية قديمة لبعض مشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى » بالمطبعة الكاثوليكية في بيروت ١٩١١ . وقد عد الأب قنواتي مؤلفات ابن سينا في كتابه « مؤلفات ابن سينا » فبلغت ٢٧٦ كتاباً بين طويل وقصير، وفيها بعض الكتب المنحولة، ومع هذا المحصول الوافر لم يعر ابن سينا السياسية سوى اهتمام بسيط . فضلاً عن أن كلامه في هذا الموضوع بعيد عن العمق والابداع، ومع ذلك نود تلخيص نظر ابن سينا في السياسة اتماماً للفائدة :

١ – تنقسم رسالة ابن سينا في السياسة الى مقدمة، وخمسة أقسام . تكلم في المقدمة عن التفاوت بين الناس في الصفات والرتب . وهذه الفكرة طبيعية، وموجودة في فلسفة أفلاطون وأرسطو وفي دين ابن سينا نفسه . إلاّ أن الفيلسوف المسلم لم يجار أرسطو بجعل الرق من نظام الهيئة الاجتماعية، ولم يحد العبد بأنه « آلة حية » و« آلة للحياة » ضرورية لضرورة الأعمال الآلية المنافية لكرامة المواطن الحر، بل تحدث عن سياسة الرجل خدمه برفق كما سترى . وقد شبّه ابن سينا رب البيت بالراعي الذي يسهر على غنمه، وأوجب عليه الاهتمام بنفسه، وأهله، ودخله وخرجه، وأولاده، وخدمه .

ب — في القسم الأول تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل نفسه ، فبرهن على انه لا يستطيع إصلاح غيره ما لم يصلح نفسه أولاً ، لأنها أقرب الأشياء اليه ، وأكرمها عليه ، ولأنه متى أحسن سياسة نفسه تيسر له تقويم الغير . ثم على المرء أن يعرف أن له عقلاً هو السائس ، وأفعالاً هي المسوسة ، فكل فعل لا يقوده العقل يكون في الغالب مغلوطاً . والعقل لا يقدر على إصلاح النفس ما لم يعرف مساوئها معرفة محيطة ثم يبدأ استئصالها . غير أن هذا الامر عسير ، لأن الواحد منا مفطور على حب نفسه على غيره ، وكثير المسامحة لها عند محاسبتها ، لذلك هو بحاجة الى الأخ اللبيب الواد الذي يكون منه بمثابة المرآة تريه حسن أحواله حسناً ، وسيئها سيئاً . وأحوج الناس الى الاصلاح هم أصحاب السلطان ، لأنهم لا يكترثون للسقطات ، ويغضبون على من يطلعهم على حقيقة حالهم ، ويقربون منهم قرناء السوء الذين يفسدون عليهم الاصلاح بتزلفهم وتدليسهم . أما عامة الناس ، فاصلاح فاسدهم سهل متى توفرت النية الحسنة . وخير وسيلة لاصلاح النفس درس مناقب الغير ومثالبه ، والاتعاظ بها مع إثابة النفس باللذة المشروعة اذا اكتسبت الفضائل ، وحرمانها اللذة وتعذيبها إذا جمحت وتمردت .

ح — وفي القسم الثاني تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل دخله وخرجه ، فأقام الدليل على أننا نفتقر الى الأقوات ، وعلينا أن نكتسب معيشتنا بالوجه المشروع ، وهو نوعان : الوراثة ، والعمل للكسب الشريف الذي يكون بطريقتين إما بالتجارة ، وإما بالصناعة التي هي خير من الأولى لأن آفاتها أقل ، وعواقبها أسلم . وهذا القول يذكرنا بتعاليم جان جاك روسو الذي فرض في كتابه المدعو « إميل » على الرجل الكامل أن يتعلم الحرف النافعة في فجر شبابه . وصناعات ذوي المروءة بحسب تعليم ابن سينا ثلاثة : حسن التدبير والمشورة والرأي ، وهو صناعة أصحاب السلطان ؛ والأدب والعلم وهما صناعة الأدباء ؛ والقوة والشجاعة وهما صناعة الجند والفرسان . ثم تكلم عن الصدقات والزكاة ، وحرض الناس على البعد عن الكسب الحرام ، وحضهم على المعروف بخمسة شروط : بالتعجيل ، والكتمان ، والتصغير ، والمتابعة ، ووضعه في محله ، وإلا كان لا قيمة له . وأما النفقات فيجب أن تكون في الاعتدال ، وأما الذخيرة فلا ينبغي للعاقل أن يغفلها متى أمكنته ، لئلا يحتاج إلى غيره متى دهمته المصائب .

د — وفي القسم الثالث تحدث الشيخ الرئيس عن سياسة الرجل أهله ، والأهل بحسب تعبير ابن سينا امرأة الرجل وشريكته في ملكه ، وقيمته في ماله ، وخليفته في رحله ،

وخير النساء العاقلة الديّنة ، الفطنة ، الولود ، الرزينة ، السلسة القياد . وعليها ثلاثة شروط : أولاً أن تهاب رجلها مهابة شديدة ، وفي غير ذلك الانقلاب . ثانياً أن تكرّم رجلها كما عليه أن يكرّمها اذ أن الاكرام يدعو الى أمور كثيرة جميلة . ثالثاً أن تشغل رأسها بالأمور البيتية المهمة كسياسة الأولاد ، وتدبير الخدم والسهر على طرق الانفاق ، لأن المرأة من غير عمل تكون مفسدة . فما أحوجنا في هذا العصر الى هذه التعاليم النافعة !

ه — وفي القسم الرابع تحدث عن حقوق الولد على والده ، فأوجزها فيما يلي : أولاً حسن التربية واختيار المرضعة . ثانياً الشروع في تأديبه بعد الفطام حالاً . ثالثاً — تعويده الأخلاق الفاضلة تارة بالترحيب ، وطوراً بالتوبيخ ، وان اقتضى الأمر فبالضرب ، إلاّ أن الضربة الأولى يجب أن تكون غير موجعة لئلا تسيء ظن الصبي بها . رابعاً — تعليمه في المدارس . خامساً — دفعه الى مدرس رزين متدين صاحب مروءة . سادساً — السهر على العشرة ، فان الصبي عن الصبي ألقن . سابعاً — تعليمه صناعة تشاكل طبعه وتناسبه . ثامناً — ابعاده عن الكسل وتعويده العمل . وإذا لم يصنع معه كذلك كان الولد وبالاً على والديه .

و — وفي القسم الخامس تحدث ابن سينا عن سياسة الرجل خدمه ، وأوجب عليه احترامهم والبعد عن احتقارهم ، لأن من يكفينا التعاطي بيدنا فقد قام عندنا مقامها . ولا يجوز لنا أن نتخذ خادماً إلاّ بعد الاختبار له ، وعلينا أن نجانب منهم ذوي العاهات كالعوران والعرجان ، وألاّ نثق بذوي الكياسة الكثيرة والدهاء المبين . . .

ز — صفوة القول إن سياسة ابن سينا مع ايجازها ، وقلة ابتكارها ، وبعض الهنات التي تعتورها لا تزال من أفيد كتبه وأحسنها . والغريب ان كتاب السياسة عند أرسطو من الكتب المطوّلة ، وهو يقع في ثماني مقالات : في تدبير المنزل ، وفي الحكومات والدساتير ، وفي الدولة والمواطن ، وفي الدساتير الوضعية في ثلاث مقالات ، وفي الدولة المثلى في مقالتين . وكذلك أفلاطون له كتاب الجمهورية المشهور ، فكيف نفسر عدم تأليف ابن سينا في السياسة والأخلاق نظريات متماسكة ومشروحة باسهاب ؟

يذهب « دي بور » في كتابه « تاريخ الفلسفة في الاسلام » إلى أن ابن سينا « لا يتعرض لأن يبني مذاهب أخلاقية وسياسية من الناحية النظرية ، بل يدع ذلك للفقهاء ، ويستشعر من نفسه أنه رجل ملهم فوق المرتبة الانسانية ، وأحكام الشريعة الطبيعية والالهية هي لعامة الناس وليست لخاصتهم » . والانبياء بوضعهم الشرائع ينصّون على الكليات ، ويفوّضون الجزئيات إلى رأي المجتهدين ليجتهدوا فيها ، فيستخرجوا

ويتنافسوا ، فإنه بالمنافسة تدرك الفضائل ، وتوجب الحدود على النفوس الشريرة التي لا تزجر عن المعاصي بالوعيد (رسالة العروس)

✡

ثالثاً – وقبل نفض القلم من هذا الفصل يضطرنا الواجب الى ايجاز فكرة الأخلاق في الفلسفة السينوية اتماماً للفائدة من هذه الدراسة .

ا – وضع أرسطو كتاباً في علم الأخلاق أسماه « الأخلاق النيقوماخية » وهو في عشر مقالات . ونفهم منه أن علم الأخلاق ينظر في أفعال الانسان بما هو إنسان ، ويدرسها على هذا الاعتبار ، فهو علم عملي ، وغايته تقرير ما يجب فعله ، وما يجب اجتنابه أي تنظم الحياة بالقانون [1] .

وابن سينا يقسم العقل الى قسمين : العقل النظري ، والعقل العملي . الأول يستخدم في كسب الحقائق أي العلوم . والثاني تكون غاية تدبير البدن . قال أرسطو الاسلام : « وأما النفس الناطقة الانسانية فتنقسم قواها أيضاً الى قوة عاملة وقوة عالمة . وكل واحدة من القوتين تسمى عقلاً باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان الى الأفاعيل الجزئية الخاصة بالروية . على مقتضى آراء تخصها اصلاحية ... وأما القوة النظرية فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة . » [2] أي تكسب النفس العلم .

والأخلاق تنسب على وجه التحقيق الى القوة العاملة ، التي من القياس الى نفسها فيما بينها وبين العقل النظري تتولد الآراء الذائعة المشهورة مثل الكذب قبيح [3] أي تقرير ما يجب على الانسان أن يفعله ، وما يجب عليه اجتنابه . وهذه هي فكرة أرسطو .

ب – يعتقد أرسطو أن علم الأخلاق متغير جداً ، والمعاني الخلقية معقدة متغيرة أيضاً ، وليس من اليسير كشف العلة فيها ، فيجب أن نبدأ بما هو أبين بالاضافة إلينا ، لا بما هو أبين بالذات ، وأغمض بالاضافة إلينا ، فنستقرىء الآراء الشائعة ، ونستعين بخبرة الشيوخ ، وعلى الأخص بخبرة الفضلاء ، لأن علم الأخلاق يكتسب بالخبرة [4] .

وابن سينا يعلم أيضاً أن الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدم الروية أي ان الأفعال الخلقية تصدر عن النفس متى رسخت فيها ، وأصبحت

(١) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٣٩ (٢) النجاة ص ٢٦٢
(٣) المصدر نفسه ص ٢٦٢ (٤) المصدر نفسه ص ٢٤١

مادة لها . لكنه لا ينصح الناس باستقراء الآراء الشائعة وحكمة الشيوخ . إنما يبرهن على أنه « لا بدّ في المعاملة من سنة وعدل . ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدّل . ولا بد أن يكون هذا بحيث يجوز أن يخاطب الناس ، ويلزمهم السنة ، ولا بد من أن يكون هذا انساناً . ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك ، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً ، وما عليه ظلماً . فالحاجة الى هذا الانسان من أن يبقى نوع الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة الى انبات الشعر على الأشفار .. فواجب إذن أن يوجد نبي ، وواجب أن يكون انساناً وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم . فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها . فهذا الانسان اذا وجد وجب أن يسن للناس في امورهم سنناً بأمر الله تعالى واذنه ووحيه ، بهذا وانزاله الروح القدس عليه [1] » .

اذن يختلف ابن سينا عن أرسطو في هذا الموضوع عما اقتبسه من الدين . وهو بجعل النبي المشرع الخالق الذي يضع السنن للناس وأسس إيمان الناس . بالأنبياء على المعجزات التي يخبرون بها ، وعلى عظمة تلك المعجزات . وهذا تحليل منطقي بالنسبة الى رجل له دين ، كما أن أقوال أرسطو منطقية بالنسبة الى رجل وثني .

ح — يعلّم أرسطو ان الفضيلة ليست طبيعية وانما الطبيعي فينا قوى واستعدادات تكتسب الفضيلة بمعاونة الطبيعة أي بطبعها على حالات معينة . فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن باتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن ، وتفقد الفضيلة باتيان أفعال مضادة لذلك تكون الفضيلة استعداداً ما بازاء الانفعالات فتنشأ من نمو قوة المراني وهي حالة توسط بين طرفين أي بين الافراط والتفريط [2]

وابن سينا لم يشذ عن هذا التعليم بل ذكره في مؤلفاته ولم يحد عنه طوال حياته.

وشرح الفيلسوف في رسالة « السعادة » فقال : « لا بد لبقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية ، إذ اتصل بقاء الأنواع بها . ومن استعمال القوى الغضبية في الدفاع عن المدن الفاضلة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذن ليس بواجب أن تعطل هذه القوى كل التعطل ، بل الواجب أن تتوسط بين طرفي الأفراط والتفريط [3]

---

(٣) طبعة حيدر آباد الدكن عام ١٣٥٣ هـ . ص ١٩

(١) النجاة ص ٤٩٩ (٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ يوسف كرم ص ٢٤٧

وفي رسالة علم الأخلاق يزيد الشيخ الرئيس هـذه الفكرة وضوحاً ، ويبرهن على أن الفضيلة وسط بين رذيلتين ، وأن الأخلاق كلها مكتسبة لا فرق بين الجميل منها والقبيح ، ولهذا من الممكن أن ينتقل الانسان من خلق لآخر بتعود الأعمال التي تناسبه . والفضائل تختلف في النـاس بحسب المزاج والفطرة كما يختلف الاعتدال المطلوب في صحة البدن من فرد الى آخـر [1] . لذلك يجب على الانسان أن يسهر على نفسه بليغاً سهراً حتى إذا مالت الى جهة من جهتي الافراط أو التفريط زجرها وأعادها الى الاعتدال .

ى — إن بعض النقاد المعاصرين قد وجهوا النقد الى نظرية أرسطو في الفضيلة ، وهم بذلك ينتقدون تقريباً جميع الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن المعلم الأول ونقدهم ينصب على أن وسط الشيء هو موقف هين لين فكيف يكون فضيلة ؟

إلا ان هـذا النقد ليس في محله لأن الفضيلة ليست وسطاً حسابيـاً أو شيئاً بين بين وهي من حيث الخير حد أقصى وقمة إذ أن الوسط هو ما تحكم الحكمة بعد تقدير جميع الظروف انه ما يجب فعله « هنا والآن » فهو خير بالاطلاق . ومما يجب ملاحظته أيضاً أن من الأفعال والانفعالات ما لا يحتمل الوسط ، فان من الانفعالات كالحسد والغيرة ومن الأفعـال كالسرقة والقتل ما مجرد اسمه يدل على اثم وما هو مذموم بلا استثناء ، وأية كانت الظروف لأنها رذائل بالذات لا بسبب الافراط فيها أو التفريط ، فهي اذن غير قابلة للوسط الفاضل ، كما ان مثل هذا الوسط لا يوجد بين الواحد أكبر والآخر أصغر من حيث أن الفضيلة قمة في الخير [2]

ونختم هذا الفصل بكلمة بليغة لابن رشد قال فيها : « إنه يجب أن يستعين المتأخر بالمتقدم حتى تكمل المعرفة ، فانه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتداء على جميع ما يحتاج اليه في ذلك » فبين انه يجب علينا أن نستعين [3] بالغير .

---

(١) مجموع رسائل نشرها محي الدين الكردي عام ١٣٢٨ هـ . ص ١٩١

(٢) تاريخ الفلسفة اليونانية للاستاذ كرم ص ٢٤٨ (٣) فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٣ ، طبعة ميونخ ص ١٨٥ .

خاتمة

إن وهن الفلسفة العربية عموماً، والفلسفة السينوية خصوصاً، ناجم عن نقص في الثقافة، والتأمل الفلسفي العميق. فأساس الفلسفة العربية الفلسفة اليونانية. قال ابن سينا: « وأما نحن فسهل علينا التفهم لما قالوه، وأول ما اشتغلنا به، ولا يبعد أن يكون وقع إلينا من غير جهة اليونان علوم[1] » ومع ذلك فالفلاسفة الأعارب مثل ابن سينا قد حاولوا شرح الفلسفة اليونانية، والتوفيق بين نظريات حكمائها من غير أن يكون للاكثرية الساحقة منهم أدنى إلمام باليونانية، فضلوا سواء السبيل. وبما أن الترجمات التي عوّلوا عليها في دراساتهم كانت مشوّهة وممسوخة ومنسوبة لغير أربابها في بعض الأحايين، أتت فلسفتهم في الغالب مبتورة ومفككة الأوصال، وفيها مناقضات لا تعزب عن بال الناقد.

لقد كان لزاماً على فلاسفة العرب أن يدرسوا اليونانية قبل أن يقتبسوا من حكمائها، ويعلّقوا عليهم، وهذا لم يكن صعباً عليهم، لأن أغلب أساتذتهم السريان في فن الترجمة كانوا يجيدون تلك اللغة العلمية الجميلة. غير أنهم لم يفعلوا فخسر العلم بسبب ذلك كثيراً. وإذا كان السريان قد عدّلوا نظريات حكماء اليونان بالزيادة أو النقصان، فذلك صدر عنهم لتأييد عقيدة دينية أو نقض أخرى كما أثبت ذلك النقد الحديث.

ومما أعاق أيضاً الفلسفة العربية عن التحليق في سماء الابداع، هو خلط الفلاسفة بين الفلسفة والدين. فلقد سهوا عن أن الدين مصدره الوحي، والفلسفة لا تؤمن إلاّ بالعقل المجرّد. ولو كانوا توقفوا عند توفيقهم بين الفلسفة والدين لكانت المصيبة محتملة، ولكنهم أرادوا أن يخضعوا الحقائق الدينية للعقل، بل رفع ابن رشد الحقيقة الفلسفية الى مستوى أعلى من الحقيقة الدينية ناسياً أو متناسياً أن المتناهي جزء من اللامتناهي، والخالق أسمى بدرجات من المخلوق.

نحن لا ننكر أن الفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط قد طرقوا هذا الموضوع، إلاّ أنهم وفقوا الى الفصل بين العقل والدين. فميزوا أولاً بين العقل والوحي ثم أبانوا

(١) منطق المشرقيين طبعة القاهرة ص ٣ .

أن العقل السليم لا يناقض الوحي كما أنه لا يستطيع إثبات أسراره إثباتاً لا مرد عليه. فالفلسفة تقوم على ما يقره العقل، ويقدم الأدلة القاطعة على وجوده، والدين يقوم على الوحي أي على كلام الله. والفيلسوف يستنتج براهينه من المبادىء الأولية المسلم بها عند الجميع، واللاهوتي يستمد براهينه أولاً من الوحي ثم من العقل هذا هو الفرق إذن بين العقل والوحي، وهذه هي الحدود بين الفلسفة والدين وفلاسفة العرب غابت عنهم هذه النتائج المنطقية الخطيرة.

أما ابن سينا فقد انقسم مفكرو العرب في نقده قسمين: قسم يرفع ذكره، وينسب إليه أنه خطا بالفلسفة الاسلامية خطوة أوفت بها على الكمال، ويمثل هؤلاء الشهرستاني بقوله [1]: —

« طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة، ونظره في الحقائق أغوص ». أجل أن الشيخ الرئيس قد استقى معظم نظرياته الفلسفية من الفارابي، إلا ان هذا قد أجمل القول إجمال الممهدين، وذاك فصّل كلامه تفصيل الشارحين فزاده وضوحاً وتقريباً من الأذهان حتى حجب بصيته وشهرته اسم السابق والممهد، واستحق أن يسميه الشهرستاني « علاّمة فلاسفة العرب ».

والقسم الثاني يبالغ في ذم الشيخ الرئيس. منهم الغزالي الذي يصف نظرياته « بالتحكمات » في كتابه التهافت، وابن طفيل الأندلسي الذي يقول « إن الحقيقة لا توجد في كتب ابن سينا [2] » وابن سبعين الأندلسي الذي يقول: « ابن سينا مموّه مسفسط، كثير الطنطنة، قليل الفائدة، وما له من التآليف لا يصلح لشيء [3] » ثم يثبت أن فلسفته مخالفة لفلسفة أرسطو الملقب عندهم بالحكيم، وأن ما ذكره من نظريات في التنبيهات والاشارات، وما رمزه في حي ابن يقظان هو « من مفهوم النواميس لأفلاطون وكلام الصوفية ».

ونحن نرى أن فلسفة ابن سينا لا تختلف بمجمل تقسيمها عن فلسفة أرسطو ما عدا النظريات الأخلاقية والسياسية من الناحية النظرية، فان الشيخ الرئيس يدع ذلك للفقهاء والدين كما أنه في الالهيات، وعلم النفس قد خلط في أكثر الأحيان بين أرسطو وأفلاطون

(١) كتاب الملل والاهواء والنحل جزء ٣ ص ٩٣.

(٢) حي ابن يقظان لابن طفيل، ص ٦٨ — مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٩٣٩ (٣) كتاب لويس ماسيون ص ١٢٨ ومذكور بهامش هذا الجزء ص ٤٣.

وأفلوطين . من ذلك نظرية الفيض ، والمزج بين المبدإ والعلة ، وبين العقل والنفس .

إن فضل ابن سينا الوحيد على العلم هو أنه جمع في صدره شتات الحكمة والطب والأدب وهضم نتاج المفكرين الاقدمين بقدر ما سمحت له الظروف ، وزاد عليها ورقاها قليلاً . ظهر الشيخ الرئيس في أبان ازدهار المدنية العربيـة ، فأفرغ ما ولدته العقول العربية ، وما نقلوه عن الأمم الغربية من الآراء والاختبار في العلم والفلسفة والطب ، ورتبها في موسوعات وكتب ورسائل منظمة ، فماشت تعاليمه دهوراً ، وذاع ذكره بين علماء المشرق والمغرب ، وترجمت مؤلفاته الشهيرة مثل « القانون » و « الشفاء » والهيات النجاة » إلى اللاتينيـة ، ودرست في جامعات أوربا الى القرن السادس عشر ، ولا تزال بعض آرائه معتمدة عندهم مثل حالات الجواهر الثلاث . قبل الكثرة ، وفي أثناء الكثرة ، وبعد الكثرة ؛ والفصل التام بين الوجود والماهية في الموجودات المحدودة ، ونظرية الامكان والوجوب ، وأقواله في الخير والشر والسعادة والشقاوة الخ ..

إننا لا نعدو الحق إذا قلنا إن ابن سينا هو أول فيلسوف في العربية كتب مذهباً فلسفـيا منسجماً ، وقدر له ذلك فلاسفة الغرب في العصر الوسيط فتأثروا به تأثيراً عميقاً تارة لاعتقادهم أنه أحسن من فسّر أرسطو ، لأن حقيقة فلسفته كانت غير معروفة ، وطوراً كانوا يعدونه تلميذاً لافلاطون والقديس أغسطين ، والمدرسة الاوغسطينية . فكان بذلك محلاً لثقة الجميع ودليلا طوال مئة عام . ولما ظهرت أخطاء نظريته كان خصومه أنفسهم قد تغذوا من فكره . ثم مرّ قرنان كان فيهما أصدقاؤه وأعداؤه عالة عليـه وبذلك حفظت له موضوعات شخصية في الفلسفتين التوماوية والسكوتيـة ، واستحالت أجزاء لا تنفصل عن الكيان الفكري الغربي [١] .

وإذا كان لنـا من تعليق على هذه الدراسة فهو أن الفكر الانساني الصالح لا تقيده الأديان والجنسيات ، ولا تكبله الحدود والتخوم ، بل ينطلق يميناً وينطلق شمـالاً ، ويهدم ويبنى الى أن يقبض على الحقائق الخالدة التي هي وجهة جميع الصالحين .

الاب بولس مسعد

(١) كتاب الآنسة جواشون ، الترجمة العربية ، ص ١٣

الفهرست

للجزء الرابع من المجلد العشرين بعد المئة